UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00269088 1

Feyerabend, Wilhelm
Schopenhauers Verhaltnis
zu Spinoza

B
3148
F494
1910
c. 1
ROBA

Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

Wilhelm Feyerabend

aus Elberfeld.

Promoviert am 10. August 1910.

LIBRARY MAY 12 1960 UNIVERSITY OF TORONTO

LIBRARY MAY 25 1911 UNIVERSITY OF TORONTO.

Bonn 1910.

Berichterstatter: Professor Dr. Külpe.

Meiner Mutter!

LIBRARY
FEB 36 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

B
3148
F4

Literatur.

Schopenhauers sämtliche Werke in sechs Bänden; herausgegeben von Eduard Grisebach; 2. mehrfach berichtigter Abdruck (zitiert: G. I—VI).

Schopenhauers handschriftlicher Nachlass in vier Bänden; herausgegeben von Eduard Grisebach; 2. hie und da berichtigter Abdruck (zitiert: Gr. N. I—IV).

Schopenhauers sämtliche Werke; herausgegeben von Julius Frauenstädt; 2. Aufl. Leipzig 1891.

Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung; Leipzig 1819 (zitiert «1819, S. »).

(Band 12 der Cotta'schen Ausgabe: Farbenlehre; aus dem Nachlass; Stuttgart.)

Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlass; Julius Frauenstädt 1864. «Fr. N.»

Arthur Schopenhauer; von F. O. Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, herausgegeben von Jul. Frauenstädt, Berlin 1862.

Schopenhauer-Briefe, herausgegeben von Ludwig Schemann, Leipzig 1893.

Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker, Leipzig 1883.

Schopenhauers Leben von Wilhelm Gwinner, II, Leipzig 1878.

Schopenhauer, Geschichte seines Lebens; Eduard Grisebach, Berlin 1897.

Edita und Inedita Schopenhaueriana; Eduard Grisebach, Leipzig 1888.

Schopenhauer: Von P. J. Möbius, Leipzig 1904.

Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, von Kuno Fischer, II. Heidelberg 1898; eine III. Auflage lag im Seminar zur Ansicht.

Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen, Robert Schlüter, Leipzig 1900.

Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie, Dissertation von Oskar Damm, Halle 1900.
Schopenhauer-Register von W. L. Hertslet, Leipzig 1890.
Encyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken (Dissertation 1813) von Gustav Friedr. Wagner. 1909.
F. Laban, Schopenhauer-Literatur, Leipzig 1880.
Benedicti des Spinoza Opera, van Vloten und Land, Band I—III; 1895.
Spinozas Ethik, J. Stern (Reclam).
Spinozas Theologisch-politischer Traktat, J. Stern (Reclam).
Spinoza, Sein Leben und seine Lehre; 1. Bd., das Leben Spinozas; J. Freudenthal, Stuttgart 1904.
Spinozas Leben, Werke und Lehre, Kuno Fischer, IV, Heidelberg 1898.

Die Rechts- und Staatstheorie des B. von Spinoza, Dissertation von G. Kriegsmann, 1878.
Spinoza, Rede von E. Renan, übersetzt von C. Schaarschmidt (Bonn) 1877.
Schopenhauer; ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Rudolf Lehmann, Berlin 1894.
Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Theodor Lorenz, Leipzig 1897.
Schopenhauer und die indische Philosophie; Dr. Max F. Hecker; Köln 1897.
Schopenhauer und Spinoza, Dissertation; Ernst Clemens, Leipzig 1899.
Spinoza und Schopenhauer; Dr. S. Rappaport, Berlin 1899.
Ueber Spinozas Gottesbegriff, Dissertation, E. E. Powell, Halle 1899.
Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza, I. und II.; Baron C. von Brockdorff, Hildesheim 1900.
Platon von W. Windelband; 3. Aufl. Stuttgart 1901.
Kant, Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von B Erdmann.
Kant, Prolegomena; Reclam.
Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Reclam.
Goethe und Spinoza, 1783—86. Bernhard Suphan.

Platons Werke, Schleiermacher, II, 23. Aufl., Berlin 1857.
J. G. Fichtes sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. II. Bd., III. Bd., Berlin 1845.

Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1. Teil das Altertum, X., Dr. K. Praechter, Berlin 1909.
Allgemeine Geschichte der Philosophie; Dr. Paul Deussen, 1. Bd. 1. und 2. Abteilung:
1. Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanischads. 1894.
2. Die Philosophie der Upanischads. 1899.
Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag; D. A. Schlatter, Gütersloh 1906.
Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert; Hermann Hettner, III, 2 III, 3. 1893, 1894.
G. E. Lessing; Sein Leben und seine Werke, Th. W. Danzel und G. E. Gurauer; 2. Aufl. (Maltzahn und R. Boxberger.)
Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. Bd. I und II, 1880 und 1883.
C. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, 1893. (Einzelne Erwähnungen im Text.)

B. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie und der Philosophie im 19. Jahrhundert. Kollegheftе.
Protokoll der Uebungen über Schopenhauer bei Herrn Dr. Herbertz.

Die Welt ist und bleibt bei allem Ansturm des menschlichen Geistes eine Sphinx, deren Rätsel nie endet. Und die, die sich denkend um die Deutung des Rätsels mühen, gleichen einander alle um der Aufgabe willen, an die sie sich wagen, und der Unmöglichkeit halber, sie gänzlich zu lösen. Sie unterscheiden sich durch den Grad der Zuversicht, die sie in ihren Versuch setzen, ferner darin, ob sie ihrer Erklärung zwei Prinzipien oder nur eines zu Grunde legen, ob sie (bei Annahme eines Prinzips) den Geist der Materie oder die Materie dem Geist unterordnen oder etwa beide auf einem metaphysischen Prinzip beruhen lassen, und schliesslich durch die im Zusammenhang mit der Metaphysik mehr oder minder tiefe Fassung des Guten und des Schönen. Und zu den sachlichen Unterschieden kommen die individuellen. Wenn es auch viel Gemeingut der Sprache und der Gedanken gibt unter den Denkenden, es spricht doch ein jeder bedeutende Kopf seine Gedanken in seiner Sprache aus. Dieser Anteil des Individuums an einer Weltansicht ist es, was es so schwer macht, ihr Entstehen richtig zu beschreiben. Erstarrter Lava gleich liegt das Gedankengebilde vor unserem Blick; über seine Entstehung aber etwas aussagen, heisst das Erstarrte wieder in Fluss bringen, und in den Fluss, der es erzeugte. Wie leicht ist es, hierbei zu fehlen! Wie leicht, einen Gedanken aus

der Zeitphilosophie abzuleiten, der in Wirklichkeit, ehe der Betreffende sie kennen lernte, im Leben und Erleben des jungen Denkers intuitiv geboren wurde! Greift ja doch keiner zu den Werken der Philosophen, der nicht selbst schon bis zu einem gewissen Grad philosophierte. Schopenhauer spricht ausdrücklich von der Konzeption als der ersten, allemal intuitiven Erkenntnis, die den Stoff und Kern, die Seele eines echten Kunstwerks oder Philosophems ausmacht. (Gr. V 443.)

Die beiden Denker, denen meine Arbeit gilt, Schopenhauer und Spinoza, sind ihrer Lebenszeit nach mehr denn anderthalb Jahrhundert von einander getrennt: Freilich nicht mehr denn eine Weltstunde, muss man auch sagen — 1648, 1789! Zwischen ihnen aber steht das Zeitalter der Aufklärung — der Jesuitenorden war in ihm aufgehoben (1773—1814) —, der Deutsche nennt es auch stolz das Zeitalter Friedrichs des Grossen, des «Philosophen auf dem Thron» (Gr. II 188); zwischen ihnen steht vor allen Dingen der «Alleszermalmer» (Gr. I 537, IV 60, 199) Kant, dessen Kritik die Philosophie nötigt, die Fundamente neu zu legen. Zwischen ihnen steht das Erwachen der deutschen Literatur zu ihrer klassischen Periode, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, zwischen ihnen schliesslich die nachkantische Metaphysik: Fichte, Schelling und Hegel. Ist nicht das geistige Schaffen der Weltstunde doch so gross und tief, der Fortschritt so bedeutend, dass es fast ausgeschlossen scheint, dass sich Fäden hinüberspinnen von Spinoza zu Schopenhauer? Wird gar Raum sein für einen unmittelbaren Einfluss des einen auf den andern?

Spinozismus vor Schopenhauer.

Nun, Spinoza war im Zeitalter der Kritik der reinen Vernunft nicht tot, vielmehr gelangte er in ihm erst zu der Anerkennung und Wirkung, die er verdiente. Hundert Jahre nach seiner Geburt erhielt er im «Polyhistor» des Daniel Georg Morhof folgendes Zeugnis, das der index rerum zum tomus secundus et tertius in kurzer Formulierung wiedergibt:

Spinoza (Bened.) Atheismi infamis propugnator, pro eo stabiliendo pessima scripta vulgavit, huius principia ex hobbesio hausit, ethicae doctrinae corruptor et atheismi doctor, ei tribuitur philosophia S. scripturae interpres — und das war im wesentlichen das Urteil der damaligen Zeit. (Weitere Belege gibt z. B. B Pünjer in seiner Geschichte der Religionsphilosophie seit der Zeit der Reformation, Bd. I, S. 322 ff.). — Jetzt aber wurde es anders. Schopenhauer selbst unterrichtet uns hierüber in dem Kapitel «Zur Ethik» (Gr. II 694 u.): «Ueberhaupt ist Spinoza, nachdem ihn, über 100 Jahre hindurch, unverdiente Geringschätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelschwung der Meinung, in diesem Jahrhundert wieder überschätzt worden»; und mit genauerer Bezeichnung des historischen Vorgangs im Kapitel «Epiphilosophie» (Gr. II 759): «Da infolge der kantischen Kritik aller spekulativen Theologie die Philosophierenden in Deutschland sich fast alle auf den Spinoza zurückwarfen, so dass die ganze unter dem Namen der nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche» — Schopenhauers persönliches Urteil — «bloss geschmacklos aufgeputzter in allerlei unverständliche Reden eingehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist . . .“

1. Spinozismus in der deutschen schönen Literatur: Lessing, Jacobi, Herder, Goethe.

Doch war der «Neospinozismus» nicht etwa eine rein philosophische Bewegung in dem Sinne, dass er nur die Philosophen vom Fach ergriffen hätte. Der Einfluss Spinozas ging weiter, ja er nahm seinen Anfang nicht in Fachkreisen, sondern frei und stark wuchs er empor in den Geistern, die die Blütezeit unserer schönen Literatur heraufführten. Lessing war hier der erste, der sich offen zu Spinoza bekannte. Lange genug hatte man von ihm gesprochen «wie von einem toten Hunde»!

Schon 1763 bewies Lessing in einem an Moses Mendelssohn gerichteten Aufsatz «Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott» die Unmöglichkeit, dass die Welt ausser Gott sei; in einem Briefe an denselben philosophischen Freund, dass Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie durchaus nicht mit Spinozas Anschauung in Uebereinstimmung gebracht werden könne; trefflich ist hier im Entwurf des Briefes das von Lessing nicht ausgeführte, von Danzel richtig vollendete Gleichnis von den beiden Wilden, die ihr Bild im Spiegel sehen; der eine erklärt die Korrespondenz seiner Bewegungen mit denen im Spiegelbild durch die prästabilierte Harmonie: «Sie sind durch eine verborgene Macht so eingerichtet, dass sie übereinstimmen müssen; der andere wird behaupten, es finde nur eine Bewegung statt, die man nur zweimal an verschiedenen Orten erblicke»; die erste Ansicht wird dem Leibnizschen Denken die zweite dem Spinozas entsprechen (bei Hettner, III 2, S. 541 542). Im weiteren Verlauf der Dinge entstand der bekannte Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Spinozismus. Dieser und das gelegentlich desselben hervortretende «philoso-

phische Credo» Herders, der «immer und jedesmal neu die Wahrheit des Lessingschen Satzes inne wird, dass eigentlich nur die spinozistische Philosophie mit ihr selbst ganz eins sei» (Herder an Jacobi, VI. 2. 1784, von Herders Schriften vergl. besonders die «Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele», 1778, und vollends seine unter dem Titel «Gott» veröffentlichten Gespräche über das System Spinozas 1787), auch Schillers frühe Verehrung des «Atheismi doctor», wie sie das Gedicht «Spinoza» in der Anthologie vom Jahre 1782 zeigt, das alles ist für unsere Frage nicht so wichtig, wie der Spinozismus Goethes, den Heine auf die kurze Formel brachte: «Goethe war der Spinoza der Poesie.» Denn Goethe trat ja in persönliche Beziehung zu Schopenhauer. 1785 schrieb Goethe an Jacobi über Spinoza: «Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn andere deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen», und wenige Monate später: «Du weisst, dass ich über die Sache selbst nicht Deiner Meinung bin. Dass mir Spinozismus und Atheismus zweierlei ist. Dass ich den Spinoza, wenn ich ihn lese, mir nur aus sich selbst erklären kann, und dass ich, ohne seine Vorstellungsart von Natur selbst zu haben, doch wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinkommt, die Ethik nennen müsste.» Das war in der Zeit des eifrigsten Spinozastudiums Goethes: 1784—1786, bei regem Austausch mit Frau von Stein und Herder. Wie steht es viele Jahre später, als Schopenhauer Goethe kennen lernt? Zunächst gab im Jahre 1812 Jacobis Schrift von den göttlichen Dingen erneuten Anlass, für Spinoza einzutreten; auch 1813 beschäftigte sich Goethe weiter mit Spinoza, sein Tagebuch gibt davon Kunde:

1813, 27. VIII. Spinoza.
29. VIII. Spin. Ethic. I. Teil De Deo geschlossen.
17. IX. Kants Kritik der reinen Vernunft.
7. X. . . . Spinoza.
4. XI. Schopenhauer zureichender Grund . . . Riemer über Schopenhauer.

Man sieht, die letzte Spinoza-Notiz steht nicht weit von der ersten über Schopenhauer. Zu der Kant-Notiz darf man ein Gesprächsfragment vergleichen, das Schopenhauer selbst uns überliefert: «Was!» sagte er (Goethe) mir einst, mit seinen Jupiteraugen mich anblickend, «das Licht sollte nur da sein, insofern sie es sehen? Nein, sie wären nicht da, wenn das Licht sie nicht sähe» (Gwinner, Leben, S. 140 vgl. Lindner, Frauenstädt S. 221 ff.). Ferner lesen wir:

1813, 13. II. Cabanis. Influence du physique sur le moral . . .
14. II. u. 15. II. Cabanis.

Ich erwähne auch diese Notizen als Beiträge zur Charakteristik eines gemeinsamen Interessenkreises Goethes und Schopenhauers, abgesehen von den speziellen Fragen der Farbenlehre. Zeigen aber solche Beiträge nicht auch, dass Spinoza in den Gesprächen der beiden höchstens als einer unter andern eine Rolle gespielt haben wird? Ueberdies zeigt ein Gespräch mit Falk an Wielands Begräbnistag: dem 25. Januar 1813, Goethes Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele in starker Abhängigkeit von Leibniz; vgl. Biedermann III 617. Aber wir haben — wiederum von Schopenhauer selbst — ein Zeugnis, das dem Namen Spinoza doch einen besonderen Akzent verleiht unter den Namen, die den gemeinsamen Interessenkreis der beiden bezeichnen; das ist Schopenhauers Brief an Goethe vom 11. November 1815 (vgl. Schemann S. 87),

in dem es heisst: «Ew. Excellenz selbst gaben mir einmal die Lehre, man müsse stets positiv verfahren, stets aufbauen, und nicht sich mit dem Niederreissen des Fremden zu lange aufhalten: Worauf ich die Worte Ihres Lieblings Spinoza anführte: est enim verum index sui et falsi: — lux se ipsa et tenebras illustrat.» —

2. Spinozismus in der nachkantischen Philosophie.

Sehen wir hier, wie die Geister durch Generationen hindurch einander die Hände reichen, so gilt, wie schon bemerkt wurde, von der nachkantischen Fachphilosophie ebenfalls, dass sie in einem gewissen Sinne «Neospinozismus» ist. Eine erste Welle spinozistischen Denkens hat die nachkantische Philosophie schon überspült, wenn Karl Leonhard Reinhold, «Kants erster Apostel» (Gr. IV. 198), die gemeinsame Wurzel der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes im «Satz des Bewusstseins» findet; er lautet: «Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.» Ging Kants Methode induktiv von der Peripherie aus, so versucht Reinhold wieder aus dem Zentrum heraus zu deduzieren. Als dann Sal. Maimon, G. E. Schulze und J. S. Beck das Ding an sich im Sinne des kantischen Kritizismus unmöglich schien — die Dinge an sich sind undenkbar, sagte z. B. Schulze, wie sollen wir sie denken auf Grund von Formen, die wir nicht auf sie anwenden können? — da blieb nur das Subjekt und sein Vorstellen übrig. Die Welt der Dinge fiel, es blieb das Ich; nun aber nicht ein einzelnes empirisches Ich, ein Individuum; das Ich erzeugt ja die ganze Welt, es muss ein absolutes Ich sein:

Das ist das Ich Fichtes. Zu diesem hypostasierten Ich verhält sich ein einzelnes Ich wie der modus zur Substanz. Durch die idealistische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft erscheint der Spinozismus ins Subjektive umgebildet. Das Ich, dessen Sein ferner darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, wird eben hiermit als tätiges Ich gedacht: es ist ausserdem der ontologische Substanzbegriff Spinozas in einen dynamischen verwandelt. Stärker, ja ganz unmittelbar tritt der Anschluss an Spinoza bei dem nächsten nachkantischen Philosophen, bei Schelling, hervor, und zwar wesentlich in seiner «Identitätsphilosophie» (1801, 1802—1803). Heine sagte schon: «Die Lehre des Spinoza und die Naturphilosophie, wie sie Herr Schelling in seiner besseren Periode aufstellte, sind wesentlich eins und dasselbe.» (Hesse'sche Ausgabe, Bd. VII, S. 103.)

Hören wir besser noch Schopenhauer selbst: «Den Namen der Identitätsphilosophie führt die Schelling'sche Naturphilosophie, weil sie, in Spinozas Fussstapfen tretend, drei Unterschiede, die dieser aufgehoben hatte, ebenfalls aufhebt, nämlich den zwischen Gott und Welt, den zwischen Leib und Seele, und endlich auch den zwischen dem Idealen und Realen in der angeschauten Welt.» Und als nicht abzuleugnendes Verdienst Schellings erkennt er an, «dass er die Naturwissenschaft unseres Jahrhunderts dazu benutzt hat, den Spinoza'schen abstrakten Pantheismus zu beleben», oder, wie es weiter heisst, «dies dürre Skelett mit Fleisch und Farbe bekleidet, ihm, so gut es gehen wollte, Leben und Bewegung erteilt zu haben.» (Gr. IV 38, 39.) Schelling, nebenbei «entschieden der begabteste unter den Dreien» (Fichte, Schelling, Hegel; Gr. IV 38), nahm von Spinoza die Ausdrücke Denken und Sein an — so heisst es (Gr. IV 41 f.) weiter —,

welche er allmählich denen von Anschauen, oder vielmehr Angeschautem, und Ding an sich substituierte. Das gab Hegel den Anlass, das Denken selbst und im eigentlichen Sinn für identisch mit dem Wesen an sich der Dinge zu erklären; es sollte demgemäss die Logik zugleich die wahre Metaphysik sein.» Wirklich setzt Hegel — der Sieg des Rationalismus und Dogmatismus über den kritischen Idealismus konnte nicht vollständiger sein — Denken und Sein in eins; Natur und Geist sind für ihn ein und dasselbe Wesen, das Absolute offenbart sich unter diesen beiden Formen: Die Erkenntnis des Wesens der Dinge ist wieder eine völlig adaequate, und Ausdehnung und Denken — Natur und Geist sind die beiden Formen, unter denen es sich offenbart. «Schelling hatte», sagt Schopenhauer ferner (Gr. IV 43), «nach Spinozas Vorgang, die Welt Gott betitelt. Hegel nahm dies nach dem Wortsinn, nämlich im Sinne eines persönlichen Wesens: er nannte das Wesen aller Dinge, die Einheit des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen, den absoluten Geist. So hat schon Schopenhauer selbst gesehen, und sein Urteil ist im wesentlichen richtig, dass viel Spinozismus in der nachkantischen Philosophie steckt. Er ist sich aber, wie über sein Verhältnis zu Fichte, Schelling, Hegel, so auch über sein Verhältnis zu Spinoza nicht klar geworden, wenn er auch weit entfernt ist, letzteren so gründlich zu verkennen und zu verachten, wie «die drei deutschen Sophisten». (Gr. IV 37.) Uebrigens dürfen wir uns in diesem Zusammenhang auch der Worte erinnern, deren sich Schopenhauer selbst mit Bezug auf Zitate und Uebereinstimmung mit grossen früheren Autoren bedient: «Durch viele Zitate vermehrt man seinen Anspruch auf Gelehrsamkeit, vermindert aber den auf Originalität, und was ist Gelehr-

samkeit gegen Originalität! Man soll sie also nur gebrauchen, wo man fremder Autorität wirklich bedarf. . . . Finden wir also, dass grosse frühere Autoren mit uns übereinstimmen, so ist dies sehr dienlich, uns in der Zuversicht, dass, was wir sagen, richtig ist, zu bestärken und zu ermutigen. Aber es anzuführen, ist nicht dienlich. . . .» (Gr. N. IV S. 298, 1830 31.) Auf eine, wenn auch nur summarisch vollständige Zusammenfassung dessen, was in der nachkantischen Philosophie Spinozismus ist, kam es mir hier nicht an; vielmehr wollte ich Schopenhauer reden lassen, denn der Spinozismus, den er bei seinen Vorgängern selbst bemerkt, gestattet einigermassen den Schluss, dass auch auf diesem Umweg durch die von ihm verkannten und viel geschmähten Philosophie-Professoren Spinoza zu Schopenhauer kam.

Ist nach dem allen eine besondere Aufforderung, Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza näher zu untersuchen, fast nicht mehr nötig, so kann man sie und zugleich die Berechtigung, auch den Spinozismus in der schönen Literatur, besonders den Goethes, heranzuziehen, aus den beiden Mottos entnehmen, die Schopenhauer 1816 seiner ersten Schrift nächst der Dissertation, der unter Goethes Einfluss und auch in selbständigem Gegensatz zu ihm geschriebenen Abhandlung über das Sehen und die Farben, und 1818/19 der ersten Ausgabe seines Hauptwerks vorsetzt; 1816 heisst es — uns schon bekannt —: Est enim verum index sui et falsi. Spinoza. epist. 74; 1818: Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe? Goethe.

Bisherige Urteile und Arbeiten über Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza.

1. Geschichten der Philosophie und grössere Arbeiten.

Eine andere Frage ist freilich, ob nicht über Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza schon hinreichend geschrieben sei. Vor den Spezialuntersuchungen mögen die Geschichten der Philosophie Erwähnung finden. Im Jahre 1842 erschien in Leipzig ein zweibändiges Werk mit dem Titel: «Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit» von Karl Biedermann; der zweite Band behandelt Schelling, Hegel, Herbart und (noch einmal) Schellings «positive Philosophie». Von Schopenhauer ist auch in dem Abschnitte: «Gegner und Anhänger Hegels» nicht die Rede. 15 Jahre später, in demselben Jahre, in dem Prof. Knoodt in Bonn ein erstes Kolleg «De philosophia Schopenhaueriana» liest, erscheint ebenfalls in Bonn ein Buch über «den Entwicklungsgang der neueren Spekulation» von Dr. C. Schaarschmidt; auch diese Arbeit schliesst mit Schelling und Hegel. Fichtes Weltansicht wird zwar nicht ausdrücklich als Synthese von Kant und Spinoza beschrieben, aber doch diese Auffassung angedeutet (S. 102, 103, S. 104 bis 106), Lessings Spinozismus mit starker Betonung der Unterschiede erörtert und schliesslich mit mancherlei Einschränkungen verneint (S. 167—169), Schellings und Hegels Philosophie charakterisiert der Verfasser als Synthese der Leibniz-Lessing'schen Richtung mit dem spinozisch-kantischen Rationalismus (S. 181, vgl. 188, 190, 216). Noch im

Jahre 1860 (im Todesjahr Schopenhauers) ignoriert — nun wirds allmählich Ignoranz — ein Büchlein über «die spekulativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart» Schopenhauer gänzlich: es stammt von C. H. Kirchner, Privatdozenten an der kgl. Universität zu Berlin. Fichte, Schelling, Hegel — weitere Systeme sind nicht bekannt. Zwar denkt Kirchner an einen Fortschritt der Philosophie durch die «Rückkehr des Gedankens zur Unmittelbarkeit des Lebens», er tritt aber in Wirklichkeit nicht aus dem Bannkreis der Hegelschen Philosophie heraus (S. 68—72). Diese letzte Schrift führe ich nur an, um die allerdings masslose Wut Schopenhauers auf solche «geistigen Kastraten» zu erklären (Gr. 339 u., IV 194, 196); speziell über «so eine Geschichte der Philosophie» spricht sich Schopenhauer in den neuen Paralipomena zur Geschichte der Philosophie aus: Gr. N. IV 75. —

Machen wir einen Sprung in unsere heutige philosophie-historische Arbeit, so sind in ihr die Meinungen über das Werden der Schopenhauerschen Philosophie vielfach geteilt. Den absoluten Virtualismus seines Göttinger Lehrers Bouterwek hat Schopenhauer unter der Einwirkung Fichtes zu seiner Willensmetaphysik ausgebildet — sagt Windelband in seiner Geschichte der Philosophie 1900, S. 479—480. Und 1904 wiederholt er in seinem Buche «Die Blütezeit der deutschen Philosophie» die Bouterwek-Hypothese, zugleich stellt er (S. 353) Schopenhauer in den grossen Zusammenhang der nachkantischen Metaphysik ein, für deren Entwicklung der poetische Spinozismus (S. 240, 241) vor allem Herders und Goethes eine nicht geringe Bedeutung hatte. In der Darstellung des Ueberweg-Heinzeschen Grundrisses (1906) wird S. 108 unten angemerkt: «Dass Schopenhauer, wie in seiner Lehre von dem einen Willen als Ding an sich gleich

den Eleaten, Megarikern und Spinoza, so in seiner Ideenlehre gleich Platon und Schelling Abstraktionen, die wir im Denken vollziehen, fälschlich objektiviert und hypostasiert, ist offenbar.» Wir beachten in dieser wesentlich sachlichen Bemerkung die mit den Namen Spinoza, Platon, Schelling wohl auch gedachten historischen Hinweise, die freilich nicht vollständig sein können, da schon allein Kant hier nicht in Betracht kam. Kuno Fischer (1893, S. 47) nennt als die «für die Entstehung des Hauptwerks» entscheidenden Faktoren Kant und Plato, durch die indische Philosophie (S. 51) ist Schopenhauer «in dem pantheistischen Charakter seiner Willenslehre» bestärkt worden; er erinnert (S. 207, 208) an Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens im Hinblick auf die Welt als Vorstellung, und gibt S. 243 wieder, welchen «fundamentalen Unterschied» Schopenhauer selbst zwischen dem eigenen und dem Denken Spinozas konstatiert: «Wäre die Welt in sich notwendig und gerechtfertigt, so wie Spinoza dieselbe in seiner Lehre auffasst und darstellt, so müsste sie, wie eine Sache, die sich von selbst versteht, ohne alles Befremden uns einleuchten: Dann wäre jene Verwunderung unmöglich, die Plato das philosophische Pathos genannt hat, jenes schmerzliche und betrübte Erstaunen, womit die Philosophie beginnt, wie die Ouverture zum Don Juan mit einem Moll-Akkord.» (Vgl. Gr. II 197—199.) Ein solcher fundamentaler Gegensatz kann nun der Sache nach sehr wohl ein Hinweis auf eine historische Beziehung sein, kann den Meister bezeichnen, dem der Schüler untreu wurde — das wäre freilich von Spinoza und Schopenhauer zu viel gesagt, und Kuno Fischer liegt der Gedanke an die Möglichkeit eines Einflusses Spinozas auf Schopenhauer so fern, dass er auch in dem Abschnitt, in welchem man es noch erwarten

könnte: Ueber Schopenhauers kritisches Verhalten zur Philosophie (S. 467 f., Spinoza S. 475 ff.) nicht wach wird. Einmal allerdings muss man sagen: iam proximus ardet Ucalegon! Im § 22: «Metaphysische Grundlage der Moral» erzählt Kuno Fischer (S. 269) die von Schopenhauer (Gr. III 648—650) skizzierte Geschichte der All-Eins-Lehre nach. «Spinozas Name ist mit ihr identifiziert», heisst es da. «In unseren Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte . . ., wurde jene Erkenntnis wieder auferweckt durch die eklektische Philosophie Schellings. Kurzum, das ἓν καὶ πᾶν war zu allen Zeiten der Spott der Toren und die endlose Meditation der Weisen» Wie nahe liegt da die Frage: Bedeutet der, dessen Name mit der All-Eins-Lehre identifiziert ist, nicht auch etwas für die Entstehung von Schopenhauers All-Eins-Lehre? Aber Kuno Fischer hat ihre Nähe nicht bemerkt, ähnlich nicht S. 465/66, bei der Wiedergabe des Kapitels Epiphilosophie, wo es S. 466 o. heisst: «Darum verhalte sich die Lehre Schopenhauers, wie dieser selbst erklärt, zu der Spinozas, wie das neue Testament zum alten.» Auf den sachlichen Zusammenhang mit Fichte und Schelling wird S. 491/92 hingewiesen. Schliesslich ist in der neuen Auflage (1908 — bisher zitierte ich die von 1898) im Anhang das Buch Dr. Rappaports «Spinoza und Schopenhauer» als «interessant» erwähnt, «weil er den noch nicht edierten Nachlass Schopenhauers berücksichtigt und auf Grund desselben zu neuen Resultaten zu kommen scheint.» Die beste Untersuchung, die bisher für die Synthese Kant-Spinoza eintritt, Rudolf Lehmanns Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Nb. vom Jahre 1894, ist unbeachtet geblieben.

2. Spezialuntersuchungen.

Hiermit bin ich schon bei den speziellen Arbeiten über unsere Frage angelangt. Von ihnen nenne ich noch: E. Clemens, Schopenhauer und Spinoza, Dissertation, Leipzig 1899. Er betrachtet «das System Schopenhauers als ganzes im Spiegel des Spinozismus». Spinozas Einfluss auf Schopenhauer war «ein so mittelbarer, dass ihn sich der Philosoph eigentlich niemals klar zum Bewusstsein gebracht hat»; offenbar ist hier die Möglichkeit unmittelbaren und unbewussten Einflusses nicht in Betracht gezogen. «Den abstrakten Monismus Spinozas verwandelt Schopenhauer in einen Willensmonismus, der in der Kantischen, noch mehr aber in der Fichteschen und Schellingschen Philosophie wurzelt — über sein «Wurzeln» wird sich noch mehr sagen lassen! Aber nun, staunenswerte Entdeckung, auf 8 Seiten (S. 22 f.): «Wie die Substanz bei Spinoza, so ist mit Uebertragung aller Eigenschaften derselben der Wille bei Schopenhauer das metaphysische Substrat alles Wirklichen» (S. 69). Oder sollte es am Ende eine banale Entdeckung sein, sollten sich vielleicht jene Eigenschaften bei der Annahme eines Weltprinzips von jeher ganz von selbst einstellen? Auch gestattet sich E. Clemens die «Gleichung», «Denken und Ausdehnung Wille und Vorstellung»; hierzu bemerken wir vorläufig nur dies: dass das ein etwas kühnes Parallelisieren sei, deutet er selbst an, wenn er S. 31/32 sagt: «Indem wir diese grundsätzliche Verschiedenheit festhalten, die naturgemäss in der Beantwortung der Frage nach der realen und idealen Seite der Welt bei dem Dogmatisten Spinoza und dem Kritizisten Schopenhauer hervortreten muss, können wir beide Philosophen nur dadurch in Parallele bringen, dass wir sagen» u. s. f.; vgl. ferner S. 37: «Darum war auch eine Vergleichung beider Systeme nur da-

durch möglich, dass **wir** . . . in Parallele stellten». Parallelisieren ist billig, historische Beziehungen nachweisen, etwas anderes. Die systematische Untersuchung bedarf eines biographisch-historischen Unterbaues, der erst das Recht gibt, Analogien der Systeme zu prüfen und etwa aus ihnen auf einen Einfluss Spinozas auf Schopenhauer zu schliessen. Erwähnen will ich noch die beiden Versuche des Barons C. von Brockdorff: I. Revision des Urteils Schopenhauers über Spinoza auf Grund Schopenhauerscher Marginalien, II. Vergleich der Individualitäten und Lehren. In II behandelt der § 3 des 3. Kapitels über Spinozas Einwirkung auf Schopenhauer und zwar erwidert der Verfasser Dr. Rappaport, «dass Spinozas Pantheismus Schopenhauer niemals denselben Dienst hätte leisten können, wie die indische Lehre» (des tat twam asi), d. h. der Verfasser polemisiert aus dem Vergleich der Systeme heraus ohne historische Grundlage. Max F. Hecker (ein Schüler von Professor Bender-Bonn) stellt in einer 254 Seiten starken «Parallele» (S. 253) die Schopenhauersche Philosophie als eine Synthese von Brahmanismus, in Gestalt des Vedânta, und Buddhismus dar. Er will sich nach seinen eigenen Worten «mit der Tatsache einer Uebereinstimmung beschäftigen», S. 10 o. — Wir ziehen die Summe aus unserm Bericht: Keine einfache Formel genügt dem Wunderbau der Schopenhauerschen Philosophie; auch Rudolf Lehmann verführte der Eifer des Streits, als er schrieb: Will man Schopenhauers System eine Synthese nennen, so darf man es nur als eine solche zwischen Kant und Spinoza bezeichnen.» Die Aufgabe muss vielmehr sein, die verschiedenen Einflüsse bei ihrem Eintritt in das Denken des jungen Philosophen zu beobachten und darnach die sachliche Situation zu würdigen. — Eine lediglich systematische Untersuchung ergibt nicht mehr als die freischwebende **Möglich-**

keit eines Einflusses von Spinoza auf Schopenhauer, seine Wirklichkeit darf erst behauptet werden, wenn Spinozastudien in den Jahren der Entwicklung Schopenhauers und zwar zu solchem Einfluss hinreichende Spinozastudien nachweisbar sind. Um diesen Nachweis hat sich bisher nur Rappaport, den ich deshalb hier nenne, verdient gemacht; allerdings auch nur anhangweise: seine «kritisch-historische» Untersuchung behandelt S. 6—121 Schopenhauers Urteile über Spinoza und dessen Lehre und S. 122—146 den Einfluss Spinozas auf Schopenhauer. Rappaports Verdienst hat Volkelt (Anm. 307 in seinem Buch über Schopenhauer) anerkannt, nicht ohne ihm «einige Uebertreibung» — mit Recht — vorzuwerfen.

Historische Untersuchung.

I. Die «entscheidenden Entwicklungsjahre».

1. Schopenhauers Studium in Göttingen (Bouterwekfrage) und in Berlin.

Bekanntlich war der erste Universitätslehrer Schopenhauers, was Philosophie anlangt, Gottlob Ernst Schulze, der ihm riet, «seinen Privatfleiss fürs erste ganz Platon und Kant zuzuwenden, und bis er diese bewältigt haben würde, keinen andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza, anzusehen». Dieser Rat hat nur dann einen Sinn, wenn das Studium Spinozas unter den Interessierten damals beliebt war, sonst brauchte der Professor nicht davor zu warnen, zu früh an ihn zu gehen. Aber war denn Aristoteles ebenso beliebt?, könnte jemand gegen solche Deutung einwenden, der

die von uns bereits früher angemerkte Bestätigung aus Schopenhauers Munde (Gr. II 694 u.) nicht kennt. Das ist nicht nötig, lautet die Antwort, Aristoteles nicht vor Platon zu lesen, will Schulze einem Studenten raten, von dem er sofort den Eindruck gehabt hat, der liest nicht bloss Bücher über die Philosophen, sondern die Philosphen selber. Zur gleichen Zeit lehrte Bouterwek in Göttingen. Wie schon erwähnt, hält Windelband seinen Einfluss für grundlegend. Nun liegt in dem «absoluten Virtualismus» Bouterweks allerdings viel Vorausnahme der Schopenhauerschen Lehre vom Willen, aber fast zu viel, um es überhaupt als denkbar erscheinen zu lassen, dass Schopenhauer unbewusster Weise seine grundlegenden Gedanken in Anlehnung an Bouterwek gebildet hätte. Schopenhauer hat bei Bouterwek nicht gehört; (vgl. sein Vitae Curriculum, Gr. VI 257). Es kann sich höchstens um eine leichte Welle handeln, die das junge Denken berührte. Dass Schopenhauer 1813 das Ding an sich für unerkennbar hielt, und 1814 im Anschluss an Platons Ideenlehre eine Vielheit von «Dingen an sich» annahm, würde ich nicht (mit Th. Lorenz, S. 33) einwenden; warum, wird im folgenden von selbst klar. Sicher konnten bei dem damaligen Stande des Denkens Bouterweks Virtualismus und Schopenhauers Willenslehre unabhängig von einander entstehen; Kants Primat der praktischen Vernunft war schon Primat des Willens, Fichtes Ich absolut tätiges Ich. Die Gedanken lebten und webten damals in dieser Richtung. Ziehen wir noch die Würdigung in Betracht, die Bouterwek später durch Schopenhauer erfuhr, so lässt sich für sie nur wenig Material finden. Er erwähnt Bouterweks Schrift «Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterwek» als Beispiel für das vielfache Missverständnis von Kants Vernunftkritik im Vergleich mit Platons Ideenlehre. (Gr. I 239 u.) Aehnlich

wird im handschriftlichen Nachlass (bei Frauenstädt 1864 S. 267/8) eine in Jacobis Schrift von den göttlichen Dingen zitierte Stelle aus Bouterweks Ideen zur Metaphysik des Schönen wiedergegeben, um zu zeigen, wie wenig jener die kritische Philosophie zu lassen fähig sei. In der Grundlage der Moral wendet sich Schopenhauer (§ 22) gegen das geheimnisvolle und andächtige Reden von der Idee des Guten. Eine Anmerkung (Gr. III 645) bezeichnet Bouterweks Urbegriff des Guten (vgl. seine praktischen Aphorismen, S. 54) als von dieser Polemik getroffen. Sollte Schopenhauer einem Universitätslehrer, dessen Gedanken ihm früh imponiert hätten, nicht wenigstens etwas mehr Aufmerksamkeit widmen? Schopenhauer wird — ähnlich urteilt Eduard v. Hartmann (zit. bei Rappaport S. 123/24) — den allgemeinen Standpunkt Bouterweks in Göttingen damals kennen gelernt haben, aber weder Bouterwek selbst noch sein Standpunkt zogen ihn damals an und vermochten ihn soweit zu fesseln, wie nötig wäre, um einen grundlegenden Einfluss für wahrscheinlich halten zu können. Wir wissen weiter, dass Spinoza in den Vorlesungen Schulzes natürlich nicht zurückgestellt wurde zu späterer Behandlung, vielmehr nicht selten genannt war und in Erörterung stand; man vergl. die bei Rappaport S. 124 wiedergegebenen Notizen aus Schopenhauers Kollegheften. Auch hat Schulze Schellings Philosophie ausführlich behandelt, und Schopenhauer in dem Berliner Wintersemester 1811/12 die Lehren Fichtes, Schellings und Schleiermachers kennen gelernt; er bemerkte Schellings Anschluss an Spinoza (vgl. Rappaport S. 125 o.). In Schleiermachers Vorlesung über «Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums» hörte er dann auch eine ausführliche Darstellung und Erörterung der Lehre Spinozas (vgl. Rappaport S. 23). Das wichtigste aber ist das Eigenstudium

Spinozas, das Schopenhauer spätestens 1812 gepflegt hat. Wir finden den Niederschlag desselben in seiner Dissertation vom Jahre 1813 und werden nun zu prüfen haben, wie tief dies Eigenstudium Spinozas ging und auf welchen Boden es fiel.

2. Schopenhauers Eigenstudium Spinozas im Zusammenhang mit dem Werden seines Monismus.

a) Spinoza in der Dissertation vom Jahre 1813.

In der Uebersicht des hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grund gelehrt worden, dem zweiten Kapitel der Dissertation, kommt Schopenhauer von Platon und Aristoteles nach einer Erwähnung von Leibniz sogleich auf Cartesius zu sprechen, dem im Abdruck bei G. Fr. Wagner 15 Zeilen gewidmet sind, und dann auf Spinoza, auf den 51 Zeilen eingehen. Neben Wolf, dem 55 Zeilen gelten, erscheint Spinoza als der ausführlichst Behandelte. Schopenhauer springt — das ist bezeichnend, von der Bemerkung über Leibniz abgesehen — von der griechischen Philosophie, von Plato und Aristoteles zu Cartesius und Spinoza; und denken wir an den Rat Schulzes zurück, so heisst das, dass nunmehr auch Aristoteles und Spinoza zu den Hauptinteressen seines Privatstudiums gehören. Gwinner erzählt (Schopenhauers Leben, S. 109): «Anfangs Juni (1813) kam er nach Weimar, wo er Spinoza vornahm, und vermutlich mit Rücksicht auf die beabsichtigte Promotion in praesentia, bei Lenz lateinische Sprechstunden hatte.» Leider sagt er nicht, ob es ein erstes Vornehmen sein soll oder nicht, und es kann scheinen, als ob Spinoza lediglich zum Zwecke der Promotionsarbeit vorgenommen worden, weil ja Spinoza und die lateinischen Sprechstunden in einem Atem genannt werden. Gestattet

der § 8 der Dissertation «Spinoza» diese letzte Annahme? «Dass Spinoza von dem Unterschied zwischen Grund und Folge und Ursache und Wirkung durchaus keinen deutlichen Begriff gehabt hat, bezeugen unzählige Stellen seiner Schriften.» Wir unterstreichen das Wort «unzählige» und den Plural «Schriften»; der § 8 zitiert zwar nur die Ethik; dennoch setzt dieser Plural voraus, dass Schopenhauer bereits mehr als die Ethik allein gelesen hat. In der Ethik weiss Schopenhauer jedenfalls gut Bescheid, denn ein blosses Nachschlagen der einschlägigen Stellen ist natürlich ausgeschlossen. Aber könnte Schopenhauer nicht nur auf sein Thema hin Spinoza gelesen haben? Lesen wir weiter im § 8, so fällt diese Möglichkeit, wie mir scheint, aus. Es heisst nach dem Beispiel zu der Verwechslung von Erkenntnis, Grund und Ursache: «Aber nicht nur dies, sondern die Vermischung und Verwechslung jener Relationen ist mit der Basis seines Systems (es versteht sich, dass uns hier nur der demonstrative Teil, die Darstellung, angeht) genau verknüpft.» Aus diesem Satz geht mit Sicherheit hervor, dass Schopenhauer die Ethik auch mit sachlichem Interesse gelesen hat und die eingeklammerten Worte können darauf hindeuten, dass das Vornehmen Spinozas znm Zweck der Dissertation kein erstes war: zum Zweck der Dissertation hat sich Schopenhauer wesentlich nur um den demonstrativen Teil bemüht und war hierin seiner Sache sicher, weil er das Ganze kannte. Spinoza «setzt eine Substanz, Gott, deren Attribute oder Accidentien Denken und Ausdehnung sind»; das ist in kürzester Form der Inhalt der spinozistischen Metaphysik. Und nun folgt eine Kritik derselben vom Standpunkte der Dissertation aus: Spinoza nimmt zwischen Gott und Welt das Verhältnis von Substanz und Accidenz an, das ja Korrelat zu dem von Subjekt

und Prädikat im Urteilen ist, also das Verhältnis von Erkenntnisgrund und Folge (Eth. P. I. prop. 16); «zugleich aber nennt er Gott überall die Ursache der Welt»; dazu zitiert er aus dem Zentrum der Weltansicht Spinozas: P. I. prop. 18 «Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.» Non transiens — d. h. natura sive deus, das ist Spinozas Pantheismus, Spinozas Monismus. Und mit ihm wurde also Schopenhauer wohl nicht erst im Juni 1813 und der Zeit der Ausarbeitung der Dissertation bekannt, sondern schon früher bei den Vorarbeiten, und auch ohne einseitig orientiertes Interesse. Es liegt nahe, in dem Schleiermacherschen Kolleg den besonderen Anlass zum Eigenstudium Spinozas zu suchen.

b) Zum Werden des Schopenhauerschen Monismus.

1) Goethe, Fichte, Schleiermacher und Spinoza.

Da wird die historische Frage lebendig: Hat Schopenhauer von vornherein monistisch gedacht oder darf man von einem Uebergang zum monistischen Denken reden? Und könnte etwa für diesen Uebergang auch Spinoza in Betracht kommen? Rudolf Lehmann hat diese Frage bereits erhoben und gibt seine Antwort wie folgt: «Seiner Bildung nach durchaus unter dem Einfluss des Neuspinozismus, in den entscheidenden Entwicklungsjahren Schüler Goethes, Hörer Fichtes, den leitenden Weimarer Kreisen persönlich nahestehend, ja fast zugehörig, übernimmt er die monistische Weltanschauung, und zwar in der idealistischen Form, wie sie Goethe und Schelling ausgebildet hatten, von vornherein und ohne jeglichen Vorbehalt. Der Monismus ist die Atmosphäre, in der sich sein ganzes Denken bewegt; er ist ihm etwas so selbstverständliches, dass die deistische Anschauung

als eine philosophische Möglichkeit gar nicht in Betracht kommt» u. s. f. (1894, S. 96). Dieses Urteil fällt Rudolf Lehmann, wie man sieht, mit Bezug auf «die entscheidenden Entwicklungsjahre». Als solche betrachtet er die Jahre, in denen Schopenhauer «Schüler Goethes, Hörer Fichtes» war.

Die historische Reihenfolge: Hörer Fichtes, Schüler Goethes — letzteres war der Weimarer Gymnasiast noch nicht — hat sich umgekehrt durch unbewusste Rücksicht auf die Bedeutung Goethes und Fichtes für Schopenhauers Entwicklung. Nun darf man, ohne in ein Haschen nach Wind hineinzugeraten, die «entscheidende» Zeit noch etwas vordatieren. Vor dem gegenüber dem Fichteschen schwerer wiegenden Einfluss Goethes ging das Eigenstudium Spinozas voraus. (In Parenthese erinnere ich hier daran, dass Spinoza als Gesprächsthema zwischen Goethe und Schopenhauer auch von dieser Seite beglaubigt wird.) Den grössten Fleiss hatte Schopenhauer, wie das aus der Dissertation auch ganz klar hervorgeht, an «Plato, den göttlichen, und an den erstaunlichen Kant» gewandt, dem Rat Schulzes entsprechend. Aber weder von Plato noch von Kant aus gewinnt man ohne weiteres eine monistische Metaphysik. Bei einem so selbstständigen Kopf, wie Schopenhauer, gehen aber — das darf man mit psychologischer Gewissheit sagen — die stärksten Wirkungen vom Eigenstudium aus. Das berechtigt uns, dem Eigenstudium Spinozas vor dem Einfluss Fichtes und Schleiermachers den Vorrang zu geben. —

2) Die monistische Aufgabe für den jungen Denker.

Ich versuche indessen, tiefer zu graben. Dualistisches Denken wird der Jugend, wenn die Eltern nicht stark religiös interessiert sind, zuerst mit einigem

Nachdruck im christlichen Religionsunterricht vorgetragen. Auch Schopenhauer hat solchen Unterricht genossen, ist im Winter 1804 in Danzig konfirmiert worden und hat — nach der Anweisung seines Vaters zu schliessen — noch eine Weile darnach, «morgens die Vorlesungen des Herrn Runge in der Theologie» angehört (vgl. Gwinner, Leben, S. 34). Von Schopenhauers Eltern kann man nicht sagen, dass sie stark religiös interessiert gewesen seien. Der Vater hielt seinen Sohn früh zum Lesen der Times an — aus diesem Weltblatt könne man alles lernen! Man sieht, was dem Vater das Wichtigste war. Die Mutter charakterisiert ihre Antwort auf eine Klage des Sohnes gelegentlich seines Aufenthaltes in der Pension eines englischen Geistlichen (Juli bis September 1803) über die «infame Bigotterie», die es dort mit der Sonntagsruhe buchstäblich genau nahm, in der es heisst: «Vom lieben Christentum kriegst du indessen dein reichlich Teil und ich kann es dir nicht verdenken, wenn es dir etwas zu viel dünkt!» Das war während jener Reise in die Welt, die der Knabe Schopenhauer mit seinen Eltern machte. Schon 1797—1799 vom Vater in Le Havre bei einem Geschäftsfreund in Erziehung gegeben, wird er nach annähernd 4jährigem Verweilen in Hamburg im Jahre 1803 auf eine Reise grossen Stils mitgenommen, die Holland, England (London), Frankreich (Paris, Marseille), die Schweiz und schliesslich Wien berührt, und über Dresden, Berlin in Danzig endet. Nach ihr wird er konfirmiert. Dem der Konfirmation vorangehenden und folgenden Unterricht in der Religion fällt kaum ein Gewicht bei gegenüber dem gewaltigen Anschauungsunterricht, den ihm die Reise bot. Das eine im Vielen zu sehen, wird hier der junge Geist auf das nachdrücklichste angeleitet. Das Deutewort, dass er später auf die Welt prägt, die

Welt sei Wille zum Leben, klingt wie aus diesem gewaltigen Unterricht gelernt. Alles ist Streben — wo lebt und webt dieser Gedanke für alle Sinne und alles Sinnen greifbarer als in den grossen Städten, in dem rastlosen Wirbel ihres Getriebes? Nicht das will ich sagen, dass damals der philosophische Gedanke in ihm zur Klarheit gekommen wäre, aber auch eine Wurzel desselben aufdecken, vielleicht die erste und tiefste, und Hörsaal und Studierstube sprechen bei ihr gar nicht mit. Wie historisch im Grossen und psychologisch im Denken des einzelnen Metaphysik der Kritik vorausgeht, Rationalismus dem Kritizismus (vgl. Gr. N. IV. § 33 . . . «daher ist jede Philosophie zuerst Dogmatismus» . . .) so erlebte auch Schopenhauer ein erstes weltdeutendes Ahnen und Sehnen, ehe der erstaunliche Kant ihn zur «philosophischen Besonnenheit» führte. (Vgl. den ersten Satz des Hauptwerks.) Nachdem ich so bereits geschrieben hatte, las ich Schopenhauers eigenes Bekenntnis (Gr. N. IV § 656): «In meinem 17. Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald die auch mir eingeprägten Jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, dass diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Dasein gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden: Darauf deuteten die Data, und der Glaube, dass es so sei, gewann die Oberhand.» — Wenn hier dem einseitigen «aber, soweit er sah, richtigen Blick in der Jugend» die Welt als das Werk eines Teufels erscheint, statt eines allgütigen Wesens, so ist klar, in diesem Teufel keimt der blinde Wille; fast möchte man sagen, er ist es schon; nur ist

der Ausdruck durch den Gegensatz zu den eingeprägten Dogmen noch religiös-mythologisch geblieben —. Wie die Saat der früh dem Gemüt gebotenen Weltkunde aufging, zeigt das Verzeichnis der Vorlesungen, die Schopenhauer gleich in dem ersten Semester, nachdem er sich zur Philosophie entschlossen hatte, in Göttingen gehört hat (Gr. VI 181), ganz in dem Sinn von Goethes Spruch: Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten (Gott, Gemüt und Welt).

Der Jugendtraum, ahnendes Sehnen nach einem Deutewort des in tausend und abertausend Farben schimmernden Welträsels, ist zum Bewusstsein erwacht und ins Innerste vertieft: «Das Leben ist eine missliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken» (Gr. VI 182). Wir erinnern uns hierbei auch der Worte, die Schopenhauers Mutter 1806 (am 19. Oktober) an ihren Sohn schrieb: «Ich kenne ohnehin, wie gerne Du über das Elend der Menschen brütest.» Die tiefe Melancholie der Jugend ist verwandelt zum ernsten Mut des Denkers, der den Kampf mit dem Problem des Lebens, mit der Frage nach dem Wesen der ganzen Welt aufnimmt: «Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie» — heisst es im Hauptwerk 1819, S. 551, vgl. Gr. I 492. Wer so definiert, für den ist trotz Kant Spinozas Weltanschauung nicht tot, sondern sie kann leben und wirken in seinem Denken, sie kann beitragen — jetzt zum Schluss aus dieser scheinbaren Abschweifung — zum Werden des monistischen Grundgedankens, sie kann beitragen zu jener Verbindung von Metaphysik und Ethik, die auch Schopenhauers Philosophie charakterisiert.

von Brockdorf erwidert aus dem Vollen der lediglich systematisch eingestellten Erörterung Dr. Rappaport, dass Spinozas Pantheismus Schopenhauer niemals denselben Dienst hätte leisten können, wie die indische Lehre. Nun erwidere ich aus dem Vollen der entscheidenden historischen Untersuchung heraus von Brockdorf: Ehe Schopenhauer Goethes persönlichen Umgang genoss, und ehe er durch Friedrich Majer in Weimar mit der indischen Philosophie vertraut wurde, gab ihm das Eigenstudium Spinozas reiche Anregung, die auf fruchtbaren Boden fiel, und sicher so reiche Anregung, dass wir eine Synthese Kant-Spinoza, mag sie auch Schopenhauer selbst unbewusst geblieben sein, in seiner Philosophie suchen und finden dürfen, allerdings nicht ohne sie ins Verhältnis zu den beiden anderen zu setzen: Kant — indische Philosophie und Kant — Plato. Ich übersehe indes nicht, dass Grisebach Edita und Inedita, S. 146 unter Schopenhauers Büchern auch das folgende aufführt: Schlegel, Friedrich, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, nebst Uebersetzung indischer Gedichte, Heidelberg, 1808. — Das Buch hat, wie Heine (Hessesche Ausgabe, Bd. VII, S. 160) sagt, das Studium des Sanskrit in Deutschland nicht bloss eingeleitet, sondern auch begründet. Las Schopenhauer das Buch bald nach seinem Erscheinen, so bot es ihm für den Anfang nicht wenig; ich erwähne folgende Kapitel und Stellen des Buches als solche, die möglicherweise — eine Notiz über die Zeit der ersten Lektüre des Buches fand ich nicht — zuerst Schopenhauer auf die indische Philosophie aufmerksam werden liessen: 2. Buch, 2. Kapitel. Von der Seelenwanderung und Emanation. 4. Kapitel. Die Lehre von zwei Prinzipien. 5. Kapitel. Vom Pantheismus. Indische Gedichte, S. 279: «Das folgende Stück handelt von dem Unglücke

des Daseins und von dem ewigen Kreislauf der Dinge, dem steten Wechsel der bald erwachenden bald wieder im Schlummer zurücksinkenden Grundkraft.» Monu redet (S. 281): «So mit Wachen und Schlaf wechselnd, dies all, was sich bewegt, was nicht, bringt zum Leben er stets hervor, vertilgt es, selbst unwandelbar.» Ill. Aus dem Bhogovotgita; S. 301: Der Fromme sieht «in aliem Wesen das Selbst, sieht wieder die Wesen all' im Selbst . . .» — Im Hauptwerk 1819 merkt Schopenhauer S. 557 an: «Man sehe z. B. Oupne k'hat studio Anquetil du Perron . . . Mythologie des Indous par Mad. de Polier . . . Asiatisches Magazin von Klaproth im ersten Bande: Ueber die Fo.-Religion: — Ebendaselbst Bhaguat-Geeta oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon . . . dann Institutes of Hindu-Law., from the Sanskrit by Wm. Jones: Teutsch von Hüttner 1797: besonders das 6. u. 12. Kap. . .» Schopenhauer zitiert Friedrich Schlegels «Bhogovotgita als Bhaguat Geeta; statt Orjun und Krischno (bei Schlegel S. 285) sagt er Kreeshna und Arjoon im Anschluss an Klaproths Asiatisches Magazin. Ausserdem nennt er die Hüttnersche Uebersetzung vom Jahre 1797 und Schlegels Buch vom Jahre 1808 nicht; es darf deshalb vermutet werden, dass ihm Schlegels Buch nicht so wichtig geworden ist, wie Heine von dem Buch spricht. Auch später erwähnt Schopenhauer es nicht.

Edita und Inedita S. 170 lesen wir weiter: Ramagana,

Yadjnadatta.-Badha, ou la mort d'Yadjnadatta, Paris 1814.

Jajadewa, Gita-Govinda,

Metrisch bearbeitet von Riemschneider; Halle 1818 etc.

Bezüglich der damaligen orientalischen Interessen erinnere ich an Goethes westöstlichen Divan, Rückerts Weisheit des Brahmanen, Platens Ghaselen. — Ob

Schopenhauer selbst — ich wende mich wieder gegen von Brockdorff — «als wirkliche Lehrer nur die Upanishads, Plato und Kant bestehen» lässt, das entscheidet nichts; muss er allein über seine Entwicklung im Klaren sein? Uebrigens macht von Brockdorff selbst auf die Tatsache aufmerksam, dass Schopenhauer noch im Jahre 1857 in einem Briefe an den holländischen Botaniker van Eeden, Cartesius und Spinoza seine «geistigen Vorfahren» nennt (I, S. 21/22). Dabei scheint es, als hätte von Brockdorff die Stelle nicht nach dem Originaltext zitiert, sondern nach dem Anfang der Biographie von Eduard Grisebach. Der Originaltext lautet: «Es ist gut, dass ich, durch ihr Medium, dies doch nach Holland melde, dem Lande, wo meine geistigen Vorfahren, Cartesius und Spinoza, gelebt haben.» Eduard Grisebach schreibt (S. 1): «Die Tatsachen seiner ‚holländischen Abkunft' hat Schopenhauer einst selbst festgestellt und dabei hervorgehoben, dass auch seine ‚geistigen Vorfahren' in der Republik der Niederlande gelebt hätten, nämlich» (dieses «nämlich» führt irre) «der Vater der neueren Philosophie, Cartesius, und sein grösserer Nachfolger, Spinoza.» v. Brockdorff drückt sich nun so aus: Noch im Jahre 1857 schreibt er dem holländischen Botaniker van Eeden, dass seine »geistigen Vorfahren» in den Niederlanden gelebt hätten, Cartesius und sein grösserer Nachfolger Spinoza. Der Schein, dass Schopenhauer Spinoza vor Cartesius besonders hervorgehoben hätte, ist bei v. Brockdorff vermehrt, weil er den von Grisebach Cartesius zugeteilten Ehrentitel weggelassen hat. Dies nebenbei; man darf natürlich die schlecht zitierten Worte nicht überschätzen: Sie sind im Hinblick auf Schopenhauers holländische Abkunft geschrieben, und ausserdem steckt wohl auch ein selbstbewusstes Kompliment gegenüber dem niederländischen Gelehrten darin.

Was die Dissertation von 1813 anlangt, so ist ferner ein vergleichendes Abwägen der Bedeutung Spinozas und der indischen Philosophie in ihr nicht möglich, denn von indischer Philosophie fällt in der Urform der Dissertation kein Wort: Eine Tatsache, die gegen eine frühe Anregung durch ein Buch wie das Friedr. Schlegels spricht. — Zwar lesen wir im § 25 («vom Missbrauch des Gesetzes der Kausalität»): «Objekt ist alles Erkannte, Subjekt das Erkennende und eben deshalb, sofern es erkennt, nie Erkannte»; vgl. § 20: «Der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, dem Erkennenden, nie Erkannten, und dem Erkannten, nie Erkennenden, ist der grösste aller Unterschiede, die wir zu erfassen vermögen»; und § 42: «Erkannt wird das Subjekt nur als ein wollendes», eine Spontaneität» — wir bemerken, dass das Ich als Wille, die Vorstufe zur Welt als Wille, sich meldet — «nicht aber als ein Erkennendes» . . . «daher ist das Erkennen des Erkennens unmöglich.» Die Uebereinstimmung mit indischer Lehre fällt natürlich jedem bei, der von ihr weiss. Der Atman als das erkennende Subjekt ist selbst unerkennbar; «wahrlich, o Gargi, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt» u. s. f. vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1894, 1899, I, 2: Die Philosophie der Upanishads, S. 212, 357. Zu den beiden zuletzt zitierten Stellen der Dissertation von 1813 hat denn auch Schopenhauer später Zusätze gemacht, die zeigen, dass er die Uebereinstimmung mit indischer Lehre bemerkt und sich ihrer gefreut hat. Gr. III 45 in § 19, der dem alten § 20 entspricht, weist er im allgemeinen auf den indischen Idealismus hin: «In Indien ist, sowohl im Brahmanismus, als im Buddhaismus, der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion»; während er im § 41 (dem alten § 42) geradezu den

«schönen Ausspruch des heiligen Upanishad» zitiert: d videndum non est: omnia videt etc. Als Schopenhauer die Dissertation 1813 ausarbeitete, kannte er die indischen «Blutsverwandten» (Hecker S. 105 u.) noch nicht.

4. Der Durchgang von der platonischen Vielheit der Dinge an sich zum einen Ding an sich.

Eine um so grössere Bedeutung beansprucht der «göttliche Plato» auch schon in der Urform der Dissertation für sich. Und von Plato aus wird nun ein Uebergang Schopenhauers zu monistischem Denken konstatiert, für dessen Werden nur ein Zusammenwirken des fortgesetzten Eigenstudiums Spinozas mit der indischen Philosophie und dem Einfluss Goethes in Betracht kommen kann: Nämlich der Uebergang von der Vielheit der Dinge an sich (der Vielheit der platonischen Ideen entsprechend) zu einem Ding an sich, zum ἓν καὶ πᾶν: dem Willen (Rappaport, S. 135, Th. Lorenz S. 24). In der Dissertation von 1813 setzt Schopenhauer die platonischen Ideen (er erwähnt sie im § 29 über die «Repräsentanten der Begriffe», und in der Anmerkung zu § 40 «lassen sie sich vielleicht beschreiben als Normalanschauungen» u. s. f.) noch nicht ins Verhältnis zu dem «berüchtigten Ding an sich» (§ 59, Gr. III 176) im entsprechenden § 52 ist das Wort «berüchtigt» gestrichen!). — Tatsächlich aber hat Schopenhauer dann im Jahre 1814 die platonische Idee und Kants Ding an sich identifiziert, vgl. besonders Gr. N. IV. 24 u. 191, 192. «Schopenhauer», sagt Th. Lorenz mit Recht, «nahm also damals eine Vielheit von Dingen an sich an». Bei Grisebach N. IV. 191 heisst es: «Die platonische Idee, das Ding an sich, der Wille — dies ist alles eins«: hier ist also der Wille bereits Ding an sich, aber nicht das Ding an sich als

Prinzip einer monistischen Weltansicht, sondern identifiziert mit der platonischen Idee; so viel Ideen, soviel Willen. Zu Gr. N. IV 192 hat Schopenhauer der späteren Verschiebung (vgl. im Hauptwerk besonders das dritte Buch, § 30–33) entsprechend hinzugefügt: (der Wille ist die Idee) — «dies ist unrichtig: die adaequate Objectität des Willens ist die Idee, die Erscheinung aber ist die in das principium individuationis eingegangene Idee. Der Wille selbst aber ist Kants Ding an sich.» Die Tatsache dieser Verschiebung ist zunächst eine Bestätigung unserer Ueberzeugung von der Bedeutung des Schopenhauerschen Eigenstudiums. Denn aus dem Eigenstudium Platos erwächst ja die Identifikation der Idee mit dem Ding an sich. — Zwar finde ich z. B. in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Schleiermachers Monologen (April 1810) folgenden Gebrauch des Worts Idee: «Wenn aber andere sich in die Gesinnung selbst nicht finden, und von dem, was sich auf die Idee eines Menschen bezieht, das, was von seiner Erscheinung gilt, nicht unterscheiden wollen oder können»; und es ist klar, dass dieser Sprachgebrauch ebenfalls zu jener Identifikation einlädt. Es handelt sich aber natürlich nicht um die prinzipielle Gleichsetzung der platonischen Idee mit dem Ding an sich. Uebrigens begann Schopenhauer mit dem Eigenstudium Platos schon vor dem bekannten Rat Schulzes, im Sommer-Semester 1810; vgl. Schemann, S. 534: Am 21. Juli entleiht Schopenhauer aus der Universitätsbibliothek »Platonis dialogi ed. Heindorf 1, 2.»

Und weiter beweist der bezeichnete Uebergang, dass das vorhin charakterisierte Sehnen und Ahnen aus den Tagen der Jugend in dem zur «philosophischen Besonnenheit» gereiften Denker mächtiger wirkte (wiederum) als Plato und Kant. Denn der «Alleszermalmer» Kant erklärte das Ding an sich für unerkennbar, mithin

Metaphysik und Wissenschaft für unmöglich (vgl. Gr. I 546, II 227 z. B.). Hierbei fand Schopenhauers Sehnen keine Ruhe, sondern suchte sich seinen Weg, in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der früheren Dogmatik und der Verzweiflung der kantischen Kritik (Gr. I 547, vgl. II 229: «Hierdurch wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahin modifiziert, dass . . .»). Und wie bei der Kantischen Unerkennbarkeit des Dinges an sich, so blieb Schopenhauers Sehnen auch nicht bei der aus der Gleichsetzung mit den platonischen Ideen sich ergebenden Vielheit der Dinge an sich stehen; erst der Wille als Alles und Eines, der Wille als das eine Ding an sich, wurde der Kern seiner Weltanschauung. Vielleicht dürfen wir im Blick auf den frühen gewaltigen Anschauungsunterricht, der Schopenhauer anleitete, Eines in Vielem zu suchen und zu sehen, von einem Durchgang statt von einem Uebergang reden, wenn wir Schopenhauers Fortschreiten von der platonischen Vielheit der Dinge an sich zum einen Ding an sich bezeichnen. In der Vorrede zur ersten Auflage des Hauptwerks hält der junge Denker seinen «Gedanken für dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat, und dessen Auffindung, eben daher, von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weisen.» Der Alte ist eher geneigt zu sagen: «Unser Wissen ist Stückwerk»; denn er wirft zuletzt noch die Frage auf, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, schlechthin an sich selbst sei. Und diese Frage «ist nie zu beantworten: Weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem An-sich-sein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist.» Er erkennt «Grenzen seiner und aller Philosophie» an im Kapitel Epiphilosophie (Gr. II 757).

3 Die Jahre vor der Vollendung des Hauptwerks.

(Zusätze zum § 8 der Dissertation und Zeugnisse aus dem Nachlass.)

Wir beobachten weiter die wichtigsten Anzeichen der fortgesetzten Beschäftigung mit Spinozas Werken in den Jahren vor der Vollendung des Hauptwerks. 1814 sind die meisten Zusätze zum § 8 der Dissertation entstanden (Rappaport S. 135: «Bogen N. N. 1814 durch vieles Streichen und Umändern fast unleserlich»); aus dem Jahre 1815 haben wir im Nachlass bei Grisebach N. IV § 53 f.: Um des festeingewurzelten Theismus seiner Zeit willen, sagt Schopenhauer hier, hielt Spinoza für seine substantia sive natura den Namen deus bei, der das System verwirrt und verundeutlicht. Unter dem Wort «Gott» will Schopenhauer ein persönliches Wesen gedacht wissen; ein unpersönlicher Gott ist ihm eine Contradictio in adjecto. Und es denkt sich auch die grosse Majorität der Europäer beim Worte «Gott» «wirklich ein Individuum, ungefähr wie einen Menschen». Die Gebildetsten denken entweder eine blosse natura naturans — irgendwie spinozistisch also — oder noch öfters gar nichts Bestimmtes; halten aber aus Zweckmässigkeitsgründen am Wort fest (Frauenstädt, Nachlass 1864, S. 437). Schopenhauer hat nun aus seiner Weltansicht das Wort Gott gestrichen, indessen übersieht er, dass sein Wille doch nicht soweit über Spinozas Substanz — Gott — steht, wie er meint. Spinoza nennt seine Substanz Gott und Schopenhauer sein Ding an sich den Willen. Ist der Wille nicht stets mindestens ein wenn auch noch so schwaches Analogon zum menschlichen Willen? Statt wie Kant durch den (genügsam gerügten) inkonsequenten Gebrauch der Kategorie der Kausalität über alle Erscheinung hinaus von der Erscheinung auf ihren intelligiblen Grund, das Ding an sich, zu schliessen, so

führt Schopenhauer 1819, S. 690/1 selbst aus, sollte man redlicher Weise unmittelbar vom Willen ausgehen, diesen nachweisen als das ohne alle Vermittelung erkannte An-Sich unserer eigenen Erscheinung und ihn dann, «bloss nach Analogie» als das An-Sich jeder Erscheinung darstellen. Schopenhauers Weg mitten zwischen der alten Dogmatik und der Kantischen Kritik führt nicht so sehr über die alte Dogmatik hinaus, als er selbst annimmt, auch an diesem Punkt: Diese sachliche Bemerkung sei bei guter Gelegenheit innerhalb der historischen Untersuchung gestattet; sie zeigt ja wohl auch an ihrem Teil (und damit ist sie auch nicht ohne historischen Wert), dass in Schopenhauers Denken für einen ihm selbst unbewusst bleibenden Einfluss Spinozas Raum ist. Spinoza, heisst es im § 53 weiter, behielt die durch den ontologischen Beweis des Cartesius eingeführte Verwechselung der realen Objekte mit den Begriffen bei: Sie wird sogar ein Element seines Systems — wieder, wie schon 1813 im § 8 der Dissertation, erwägt Schopenhauer Spinozas ganzes System, es trat die logische Notwendigkeit bei ihm an die Stelle der kausalen u. s. f. — Und nun folgt, soviel ich sehe, die erste Aeusserung einer grossen Achtung vor Spinoza, ja einer Neigung zu ihm: Schopenhauer bedauert, dass der Zufall diesem Genie die heutige Kenntnis der Natur, der Vedas, Platos und Kants versagte. «Sein Gesichtskreis und seine Bildung waren höchst beschränkt: wie ganz anders würde er heute sein!» Die Bildung, die Schopenhauer Spinoza wünscht, ist seine eigene: Der Liebling Goethes ist offenbar nicht weit davon entfernt, auch sein Liebling zu sein. Spiegelt diese Stelle etwa in gewissem Umfang das Werden der Philosophie Schopenhauers, wie es ihm selbst teils bewusst, teils unbewusst war? Kant, Plato und die indische Philosophie sind ihm als Bildungselemente der

eigenen Denkweise bewusst, Spinoza wäre es nicht: Ihm wünscht er die eigene Bildung! — In seiner Rücksicht auf Spinoza, oder soll man sagen: in seiner Verehrung Spinozas geht Schopenhauer hier soweit, dass er Spinozas Grundgedanken den seinen anzupassen und mit ihnen in Einklang zu bringen sucht. Im § 55 heisst es: «Des Spinoza extensio (sive esse formale) ut attributum dei ist die Vorstellung» usw. «Auch ist die natura naturans der Wille und die natura naturata die Vorstellung. Ernst Clemens, der (S. 30 u.) im Handumdrehen «die Gleichung erhält»: Denken und Ausdehnung Wille und Vorstellung, wirft Schopenhauers eigenen Ausführungen hierüber Unklarheit vor. Ernst Clemens hätte aber sich vielmehr klar machen müssen, dass sich niemand von Schopenhauers spielendem Harmonisieren verführen zu lassen braucht, nun seinerseits ebenso ernsthaft wie gewaltsam die «Parallele» oder «Gleichung»: Denken und Ausdehnung Wille und Vorstellung durchzuführen. Richtig folgt in den neuen Paralipomena zur Geschichte der Philosophie auf § 55 der § 56, und in § 56 hat Schopenhauer ein wenig anders harmonisiert als im § 55. «Offenbar», sagt Ernst Clemens, «bleibt hier eine Unklarheit bestehen». Offenbar — sage ich — sind die beiden Paragraphen nicht an einem Tage geschrieben; und wenn ich im bibliographischen Anhang nachsehe, was Ernst Clemens auch schon hätte tun können, so steht da schwarz auf weiss, dass §§ 53—55 aus dem Jahre 1815 stammen, § 56 aber und die beiden folgenden Paragraphen in dem September 1832 begonnenen Manuskriptbuch «Pandektae» (S. 186 ff.) zu finden sind! Auch sagt Schopenhauer am Anfang von § 56 ganz deutlich, um welche Art Parallelisieren es sich handelt: «Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen: Es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf

unsere Belehrung nützlich.» Natürlich nicht in Hinsicht auf philosophiegeschichtliche Belehrung.

II. Die Urform des Hauptwerks.

a) Die Mottos.

Von einzelnen Aeusserungen aus der nächstfolgenden Zeit abgesehen sind die Stellen, an denen Schopenhauer in der Urform des Hauptwerks auf Spinoza zu sprechen kommt, das Hauptdokument der fortgesetzten Beschäftigung mit Spinoza. — Das Hauptwerk vom Jahre 1819, bei Brockhaus in Leipzig erschienen, trägt das Motto:

«Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?» (Goethe.)

Beim ersten Buch heisst es dann stolz und froh: «Sors de l'enfance, ami, reveille toi (Jean Jacques Rousseau)», für das zweite faustisch: «Dass ich erkenne, was die Welt im innersten zusammenhält, Schau alle Wirkungskraft und Samen und tu nicht mehr in Worten kramen.» (Goethe.); zum dritten: Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεϑιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν; ΠΛΑΤΩΝ; beim vierten: Tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit. Oupnek'hat, studio Anquetil Duperron, vol. II p. 216. — Ich führe zunächst diese Geleitworte nicht ohne besondere Absicht an. Sie weisen den am Werden des Werks interessierten Leser auf die Synthesen hin, die dafür von Bedeutung sind. Nehmen wir zum Hauptmotto und zu dem des zweiten Buchs eine Aeusserung hinzu, die sich S. 75 findet: Metaphysik der Natur ist schon Tautologie, so tritt sofort hinter Goethe Spinoza hervor, sein deus sive natura, und wir erinnern uns, dass es auch Spinoza durch Goethe ist, der hier mitspricht. Es gelten ja beide Worte, das Hauptmotto und das zum zweiten Buch, wie auch die eben zitierte Aeusserung, dem ein-

zigen Gedanken, den Schopenhauer mitzuteilen hat: Die Welt ist Wille, während das Motto des dritten Buchs auf die Ideenlehre zielt und das des vierten auf die Ethik des Mitleids hinweist. Das Motto des zweiten Buchs erscheint später nicht wieder, statt seiner lesen wir: «Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli: Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.» Ehre genug für Goethe, wenn er das Hauptmotto stellt — mochte Schopenhauer denken.

b) Die Spinozastellen.

Nun zu den Spinozastellen. Zitiert ist vor allem die Ethik (wie von dem Plural «Schriften» abgesehen ausschliesslich in der Dissertation von 1813): S. 126/7 Eth. II prop. 40 schol. 1, S. 258 Eth. V prop. 31 schol., S. 428 Eth. P. II prop. 48 et 49 caet. (vorher Cart. medit. 4); S. 185 epist. 62 u. S. 553 der herrliche Eingang zu der sehr ungenügenden Abhandlung de emendatione intellectus; ausserdem S. 130 das egoistische «suum utile quaerere», S. 552 «nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt», und schliesslich S. 472 verdeutscht die bereits bekannten Worte (vgl. das Motto der Farbenlehre, die «Worte ihres Lieblings» — Schopenhauer an Goethe, 11. 11. 1815 aus der epist. 74, bei van Vloten und Land epist. LXXVI, II 419 vgl. Eth. II prop. 43 schol. bei van Vloten und Land I 106 — in dem Brief an Goethe ist's gemischtes Zitat —): «Der Tag offenbart zugleich sich selbst und die Nacht.» Hinzugekommen ist später der ausführliche Hinweis auf Spinozas cognitio tertii generis, sive intuitiva in der Anmerkung zu Gr. I 245, Gr. I 381, die Ablehnung der Ansicht, der Wille lasse sich als Denkakt betrachten und mit dem Urteil identifizieren, wie namentlich Cartesius und Spinoza es taten, Gr. I 483 das Zitat Eth. III pr. 27 cor. 3, schol.: benevolentia nihil aliud est,

quam cupiditas ex commiseratione orta — inzwischen hat Schopenhauer den amor e medio auch bei Spinoza gefunden und freut sich dessen; Gr. I 494 heisst es zurückhaltend: «Gewissermassen könnte man» . . . . statt 1819 Seite 553: «man kann ferner» . . . als ein hierher gehöriges Beispiel «sogar» (Gr. I 494) die bekannte französische Biographie Spinozas betrachten u.s.f.; zuletzt ist (Gr. I 616) die Bezeichnung der Materie als dessen, was durch sich ist und durch sich begriffen wird («quod per se est et per se concipitur»), hinzugefügt. — Mit Ausnahme der an Spinozas Gleichsetzung von Wille und Urteil geübten Kritik sind das lauter Belege dafür, dass Spinoza auch Schopenhauer ein Liebling war und blieb. — Gegenüber der Dissertation von 1813 bemerken wir 1819 einen Zuwachs an sachlicher Kritik, vgl. neben Seite 39, 114/5, 122 besonders S. 139 und 428; S. 139 wendet sich Schopenhauer gegen Spinozas sophistische Ableitung (vgl. S. 407, wo hauptsächlich Bruno ein ähnlicher Vorwurf gemacht wird) reiner Tugendlehre aus dem egoistischen suum utile quaerere, S. 428 gegen die Identifizierung von Wille und Urteil bei Cartesius und Spinoza (vgl. Gr. I 483); ausserdem lesen wir Spinozas Lob an der schon zitierten Stelle S. 553: Der herrliche Eingang der Abhandlung de emendatione intellectus ist «das wirksamste Besänftigungsmittel des Sturmes der Leidenschaft.» Wieder darf ich auf die Verwandtschaft der Geister hinweisen, die vom Sturm zur Stille, vom Affekt zur Erkenntnis, zum Sieg über die Leidenschaft, zum Sieg über den Willen zum Leben sich durchringen und ihren Kampf als den Kampf der Menschheit erkennen und ihren Weg zum sittlichen Ziel der Menschheit als wahren Weg vorschlagen. — Die grösste Anerkennung aber finden Bruno und Spinoza in der Anmerkung zu Seite 600: «Sie stehen jeder für sich und allein und gehören weder

ihrem Jahrhundert, noch ihrem Weltteil an, welche dem einen mit dem Tode, dem anderen mit Verfolgung und Schimpf lohnten. . . . Ihre wahre Geistesheimat waren die Ufer der heiligen Ganga, dort hätten sie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt unter ähnlich Gesinnten.» Und wenn dann darauf aufmerksam gemacht wird, dass unter allen Philosophen Bruno allein dem Platon «in etwas sich nähert in Hinsicht auf die starke Beigabe poetischer Kraft und Richtigkeit neben der philosophischen», so haben wir wieder einen in seiner Art klassischen Hinweis darauf, dass nicht eine Synthese dem Werden des Schopenhauer'schen Weltbildes genügt, sondern mancherlei Strahlen in diesem Prisma zusammentreffen und das neue vielfarbige und eigenartige Licht erzeugen, als das das Ganze erscheint.

III. Besonders wichtige Belege aus späterer Zeit.

Zeugten schon die auf Spinoza Bezug nehmenden Variationen und Zusätze im Hauptwerk von dem dauernden Interesse Schopenhauers an Spinoza und an den eigenen Aussagen über ihn, so darf ich im Anschluss hieran noch auf einige besonders wichtige Belege dafür hinweisen, dass Schopenhauer auch in der Zeit, als es nicht mehr galt, den einen Gedanken zu finden und erstmalig zu begründen und durchzuführen, sondern ihn durch Prüfung auf breitester Grundlage zu befestigen und zu bewähren, Spinoza nicht aus dem Auge verloren hat. Im Manuskriptbuch «Quartant» (aus den Jahren 1824—1828) steht ein seltsames Wort: «Spinoza starb den 21. Februar 1677: ich bin geboren den 22 Februar 1788, — also genau 111 Jahre, d. h. hundert Jahr + $^1/_{10}$ davon + $^1/_{10}$ hievon nach seinem Tode: Oder man setze Eins zu jeder Zahl seines Todestages

(soweit es in diesem Jahrtausend möglich ist), so hat man meinen Geburtstag. It 's very odd. — Pythagoras würde sagen, — — —. Und in einem blieb Schopenhauers persönliche Achtung immer dieselbe: In dem Respekt vor dem Wahrheitssucher, der unbeirrt durch Verkennung und Verfolgung seinen Weg ging. «Aber die müssen gar keine Ahnung davon haben, wie schön, wie liebenswert die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, dass, wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, sie verleugnen, sie verunstalten könnte, um jener ihren prostituierten Beifall oder ihre Aemter, oder ihr Geld, oder gar ihre Hofratstitel. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser schöpfen, wie Cleanthes.» Die Worte finden sich im Schluss der Schrift über den Willen in der Natur (Gr. III 342). — Schopenhauers Korrespondenz mit Becker erinnert Schopenhauer an die des Spinoza mit dem Oldenburg und dem Blyenbergh (Brief an Becker, 21. September 1844): er fühlt sich ähnlich missverstanden von seinen Freunden. —

Hatte sich Schopenhauer schon 1819 gegen die sophistische Ableitung der Tugendlehre aus dem suum utile quaerere gewendet, so dehnt er später (im 2. Bd. der Welt als Wille und Vorstellung, S. 694, 695) die Kritik aus auf das ganze als Versuch, Metaphysik und Ethik zu verbinden. Seit Sokrates, sagt er, ist es das Problem der Philosophie, eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen. Der Theismus tat es auf eine kindliche Weise, die der herangereiften Menschheit nicht genügt. Der Pantheismus erklärt, «dass die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt.» Dabei geht aber die Ethik notwendig verloren. Ist die Welt eine Theophanie, so ist alles, was der Mensch, ja auch das Tier

tut, gleich göttlich und vortrefflich: Nichts kann zu tadeln und nichts vor dem andern zu loben sein: also keine Ethik.» Spinoza versucht stellenweise, die Ethik durch Sophismen zu retten, meistens aber gibt er sie geradezu auf; er macht zwar den Unterschied zwischen Recht und Unrecht und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, aber er sieht ihn als bloss konventionell an; also ist er an sich selbst nichtig: Man vergleiche z. B. Eth. IV prop. 37 schol. 2, wo Spinoza mit den Worten schliesst: Ex quibus apparet, iustum et iniustum, peccatum et meritum, notiones esse extrinsecas; non autem attributa, quae Mentis naturam explicent. — Einen ähnlich starken Zuwachs, was sachliche Kritik anlangt, bemerken wir in den Fragmenten zur Geschichte der Philosophie, im § 12, Gr. IV, S. 88 bis 93. Schon im Hauptwerk (1819) erklärte Schopenhauer ein Demonstrieren ex firmis principiis, wie Spinoza es wollte, für unmöglich (S. 122, vgl. S. 39). Und so wendet er sich auch hier zuerst gegen das Ausgehen vom Begriff der Substanz, «als ob derselbe ein gegebenes wäre.» Und weil Spinoza vom Judentum herkam, ein unbefangenes Ausgehen von der Natur ihm infolgedessen versagt blieb, sagte er nicht geradezu, es sei nicht wahr, dass ein Gott diese Welt gemacht habe, dass sie vielmehr aus eigener Machtvollkommenheit existiere, sondern er wählte eine indirekte Wendung: Die Welt selbst ist Gott. Hätte Spinoza nach der von Locke wenig später gegebenen Regel: Ehe man aus Begriffen etwas ableiten oder beweisen will, muss man den Ursprung der Begriffe untersuchen — seinen Substanzbegriff untersucht, so hätte er «zuletzt finden müssen», dass die Materie der wahre Inhalt dieses Begriffes ist: sie ist in der Tat «unentstanden, also ursachlos, ewig, eine einzige und alleinige, und ihre Modifikationen sind Denken und Ausdehnung». Spinoza ist demnach ein

unbewusster Materialist, jedoch nicht wie Demokrit und die späteren französischen Materialisten, deren Materie keine anderen als mechanische Eigenschaften hat, sondern die Materie, die seinen Begriff realisieren würde, wäre die richtig gefasste, mit allen ihren unerklärlichen Qualitäten und Kräften, «die wahre mater rerum», wie Schopenhauer (Gr. II 371) sagt. Weil Spinoza — hierauf beruht namentlich in formeller Hinsicht sein Ausgehen vom Begriff der Substanz im Anschluss an Cartesius — die irrige Meinung hegte, es könne aus der essentia die existentia hervorgehen, aus einem blossen Begriff ein Dasein sich folgern lassen, deswegen ist seine substantia oder causa sui (letztere eine contradictio in adjecto) sein πρῶτον ψεῦδος; vgl. die erste Definition prop. 7 im I. Buch der Ethik. Ohne das Wort deus, das nur einen persönlichen Gott bezeichnen sollte, auf die Substanz anzuwenden, hätte Spinoza seine Ethik schreiben sollen, und überhaupt «aufrichtig und naturgemäss», statt seine Gedanken «in die spanischen Stiefel der Propositionen, Demonstrationen, Scholien und Korollarien eingeschnürt auftreten zu lassen»; die geometrische Methode, statt der Philosophie die Gewissheit der Mathematik zu geben, verliert ja alle Bedeutung, «sobald nicht die Geometrie mit ihrer Konstruktion der Begriffe darin steckt»: cucullus non facit monachum. Schliesslich ist Spinozas Welt Gott und darum Selbstzweck, «und muss sich ihres Daseins freuen und rühmen, also saute Marquis! semper lustig, nunquam traurig!» Der durch den Pantheismus obligate Optimismus nötigt Spinoza zu manchen weiteren falschen Konsequenzen; man sehe besonders die oft empörenden Sätze seiner Moralphilosophie, die im 16. Kapitel seines tractatus theologico — politicus bis zur eigentlichen Infamie anwachsen. Inkonsequent ist er hingegen bedauerlicher Weise in seinen so unwürdigen wie falschen Sätzen

über die Tiere. Alles in allem ist Spinozas «ethica» «durchweg ein Gemisch von Falschem und Wahrem, Bewundernswürdigem und Schlechtem». Gegen das Ende derselben, in der zweiten Hälfte des letzten Teils, bleibt ihm nichts übrig, als mystisch zu werden. Um gegen diesen allerdings grossen Geist — so schliesst Schopenhauer — nicht ungerecht zu werden, müssen wir bedenken, dass er noch zu wenig vor sich hatte, etwa nur Cartesius, Malebranche, Hobbes und Bruno; d. h. bei aller sachlichen Kritik spricht Schopenhauer von Spinoza noch mit derselben Verehrung wie 1815, wie im § 53 der neuen Paralipomena zur Geschichte der Philosophie; vgl. besonders den Abschnitt 3. — Und es finden sich denn auch auf der anderen Seite Aeusserungen der Freude darüber, dass Spinoza, was die Sache angeht, Schopenhauer nahe steht. Wenn Spinoza (cogitata metyphysica C. 4) sagt: tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi, so ist in diesen Worten offenbar bereits Kants Lehre von der Idealität der Zeit enthalten (Gr. V 49). Ja, obgleich Schopenhauer zuvörderst den gänzlichen Realismus Spinozas völlig richtig beschreibt, als nach ihm das Dasein der Dinge ihrer Vorstellung in uns ganz genau entspricht (Gr. IV 22 f.), so liest er doch einen ganzen «unverkennbaren transzendentalen Idealismus in Sätze der Ethik hinein, die nach dem nicht erwähnten und bei dieser Gelegenheit nicht beachteten scholium zu der von Schopenhauer zuletzt geltend gemachten prop. 29 im zweiten Teil der Ethik wesentlich nur die cognitio treffen «quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum, et non, quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et

oppugnantias intelligendum quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur tum res clare et distincte contemplaturdico expresse!» Dies scholium reicht hin, eine rasch-frohe Interpretation in kantisch-kritischem Sinn auch z. B. des Corollariums II zu prop. XVI zu verbieten. — Dass Schopenhauer noch immer bereit ist, Spinoza auf die ihm günstigste Weise auszulegen (Gr. N. IV S. 59 § 56 aus dem Pandektä 1832—1837), darf als ein Zeichen gelten in doppeltem Sinne: als ein Zeichen der unabänderlichen Hochschätzung des «allerdings grossen Geistes», und dafür, dass alle spätere sachliche Kritik die Möglichkeit eines Einflusses Spinozas auf Schopenhauer jedenfalls nicht ausschliesst. Besonders deutlich ist das Festhalten an der Beziehung zu Spinoza an einer Stelle im Hauptwerk, die schon erwähnt wurde: Gr. I 244/5. 1819 schon hiess es (S. 258) von dem reinen, willenlosen, schmerzlosen, zeitlosen Subjekt der Erkenntnis: «Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit« (Eth V pr. 31 schol.). Und Schopenhauer hat später angemerkt: «Auch empfehle ich, was er ebendaselbst L. II. prop. 40, schol. 2. im gleichen L V, prp. 25—38 über die cognitio tertii generis, sive intuitiva sagt, zur Erläuterung der hier in Rede stehenden Erkenntnisweise nachzulesen, und zwar ganz besonders prop. 29, schol., prop. 36, schol. und prop. 38, demonstr. et schol.» Auch wenn Schopenhauer Spinoza so nachdrücklich zu Kant ins Verhältnis setzt, wie wir zum Teil schon beobachtet haben, und worauf ich jetzt noch einmal besonders hinweise, brauchen wir nicht nur daran zu denken, dass Kant zwischen unseren beiden Denkern steht, sondern dürfen auch betonen, wie hoch Schopenhauer Spinoza stellt, indem er das tut. «Bei dem philosophischen Gewerbe» nach Kant sieht ja Schopenhauer keine positive Be-

ziehung zu Kant; da heisst es: «Nur erst die Kritik der reinen Vernunft unter die Bank, dann geht alles herrlich!» (Gr. III 187). «Besonders meine wahrheitsdurstigen Jünglinge, lasst euch nicht von den Hofräten erzählen, was in der Kritik der reinen Vernunft steht; sondern lest sie selbst. Da werdet ihr ganz andere Dinge finden, als die zu wissen euch dienlich erachten.» (Gr. III 197.) «Das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber das Mehl sehe ich nicht.» (Gr. III 207 — in der Vorrede und Einleitung zur Schrift über den Willen in der Natur.) — Hingegen ist es zwar der Grundfehler des Spinoza, dass er die Durchschnittslinie zwischen dem Idealen und Realen oder der subjektiven und objektiven Welt, vom unrechten Punkt aus gezogen hat. Die Ausdehnung nämlich ist keineswegs der Gegensatz der Vorstellung, sondern liegt ganz innerhalb dieser. Aber freilich hat er dann Recht, zu sagen, «dass das, was ausgedehnt ist, und das, was vorgestellt wird, d. h. unsere Vorstellung von den Körpern und diese Körper selbst Eines und dasselbe sei (B. II, prop. 7 schol.). Denn allerdings sind die Dinge nur als vorgestellte ausgedehnt und nur als ausgedehnte vorstellbar: die Welt als Vorstellung und die Welt im Raume ist una eademque res: Dies können wir ganz und gar zugeben» (Gr. IV, 24, 25). Wirklich ruht doch Schopenhauer hier nicht, bis er Spinozas Worten einen vom kritischen Standpunkt aus möglichen Sinn untergelegt hat. In Spinozas Worten liest er Kantischen Sinn hinein; bei den «drei deutschen Sophisten» kann er nichts, was mit Kant zu tun hätte, entdecken. Um so schwerer fällt es ins Gewicht, wenn er sich doch bemüht, positive Beziehungen in sachlicher Hinsicht zwischen Spinoza und Kant ausfindig zu machen.

Auch ein Vergleich der Kritik, die Schopenhauer Kant und Spinoza zu teil werden lässt, bestätigt unsere

bisherigen Beobachtungen. Ich verweise hier auf die treffenden Ausführungen Rudolf Lehmanns in dem Abschnitt über die Methode Schopenhauers. Derselbe Schopenhauer, der Kants Zerstörung des alten Dogmatismus vollkommen anerkennt, findet doch einen Weg zu seinem neuen Dogmatismus, den er im Unterschied von dem früheren «transcendentalen» einen «immanenten» Dogmatismus nennt (Gr. IV 156). Im Zusammenhang damit erörtert Schopenhauer den methodischen Unterschied zwischen seinem System und den früheren. In ihnen ist die Konsequenz dadurch zu Wege gebracht, dass Satz aus Satz gefolgert wird. Infolgedessen muss der eigentliche Gehalt des Systems schon in den allerobersten Sätzen vorhanden sein, und das Uebrige, das nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt ist, kann schwerlich anders als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen. Diese traurige Folge der demonstrativen Methode wird am fühlbarsten bei Chr. Wolf; «aber sogar Spinoza, der jene Methode streng verfolgte, hat diesem Nachteil derselben nicht ganz entgehen können; wiewohl er durch seinen Geist dafür zu kompensieren gewusst hat.» Schopenhauer rechnet also Spinozas Dogmatismus seiner Methode nach offenbar zu dem von Kant umgestossenen Dogmatismus; die persönliche Wertschätzung Spinozas spricht aber auch hier deutlich aus der starken Einschränkung des Urteils. — Die Kritik Schopenhauers, die Kant gilt, betrifft nun die Begründung seines neuen Dogmatismus. Kants allererste Grundannahme ist eine petitio principii, nämlich der Satz: die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein. Damit hat Kant vorweg Methaphysik und Erkenntnis a priori identifiziert. Metaphysik nach vorkantischer Methode (Spinoza miteinbegriffen), Metaphysik als aprioriſche, aus obersten Begriffen

und Sätzen konstruierende Wissenschaft ist freilich von Kant als unmöglich erwiesen, nicht aber Metaphysik als «Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt» (Gr. II, 210), die das Rätsel der Welt «durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äusseren an die innere» löst (Gr. I, 547); und aus der inneren Erfahrung: a posteriori, nicht a priori, gewinnt Schopenhauer den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Erfahrung, nämlich in der Erkenntnis, «die jeder von seinem eigenen Wollen hat» (Gr. II 227). Durch die an Kant geübte Kritik tritt Schopenhauer auf die Seite des alten Dogmatismus und damit auf die Seite Spinozas zurück, wiewohl er mit Kant die Methode des alten Dogmatismus verwirft. Nur ist sein Prinzip nicht mehr ein logisches, ein erster Begriff, sondern ein dynamisches: der Wille als das Ansich der gesamten Natur. Und so hat er denn (vgl. die Vorrede zum Hauptwerk 1819) — nicht so sehr verschieden von jenem alten Dogmatismus, als er meint — eigentlich nichts weiter mitzuteilen als einen einzigen Gedanken.

Resultat der biographisch-historischen Untersuchung.

Ziehen wir das Fazit unserer bisherigen Untersuchung, so muss es lauten: Schopenhauer hat in der Zeit der Entwicklung seines Denkens unter mannigfachen Einflüssen gestanden, die spinozistisches Denken zuführen konnten und mussten, vor allem aber das Lesenstudium Spinozas in solchem Umfang und mit so viel Interesse getrieben, sowie später fortgefahren, Spinoza zu beachten und durch Lob und Tadel auszu-

zeichnen, dass wir sicher berechtigt sind, sein Werk auf das Verhältnis zur Philosophie Spinozas zu prüfen und die Frage nach Schopenhauers Spinozismus zu stellen; mit der selbstverständlichen Beschränkung, die allen Untersuchungen über das Werden eines Gedankengebildes, das nicht mit Händen gebaut wird, obliegt, und ohne die andere umgebende weite Welt der Gedanken, der Schopenhauers Geist offen stand, zu vergessen. Nicht mehr wollen wir deshalb zeigen, als dass auch Spinoza beitragen konnte zur Entwicklung des Schopenhauerschen Denkens, und nur aus dem Zusammentreffen der biographisch historischen und der systematischen Beobachtungen auf eine grösste Wahrscheinlichkeit wirklichen Einflusses Spinozas auf Schopenhauer schliessen, eines dann direkten und indirekten Einflusses, der Schopenhauer selbst wesentlich unbewusst blieb. —

Systematische Untersuchung.

A. Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik: Das erste und zweite Buch des Hauptwerks.

Als erste Frage der systematischen Untersuchung ergibt sich aus der philosophiegeschichtlichen Stellung, die Schopenhauer einnimmt, die: Wie kommt er auf kantischer Grundlage zu einer Metaphysik, zu einer positiven Aussage über das ganze Wesen der Welt? — Freilich berührten wir schon jenen Wandel innerhalb des Schopenhauer'schen Systems von dem Jugendmut der Vorrede zum Hauptwerk bis zum stillen Bescheiden des Alten im Kapitel «Epiphilosophie»; wir

erinnern uns, dass Schopenhauer auch schon in dem Kapitel von der Erkennbarkeit des Dinges an sich (Gr. II 229) die Frage, was nun der Wille an sich sei, als nie zu beantwortende bezeichnet. Es ist klar, diese Grenzen aller Philosophie gibt es für Spinoza nicht. Er bleibt seiner Sache völlig sicher: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (Eth. I def. 6). Ist nicht indessen auch Spinozas intelligo in gewissem Sinne eingeschränkt, indem er Gott als der unendlichen Substanz unendlich viele Attribute zuschreibt (Eth. I prop. 9), von denen ja nur zwei vom menschlichen Geist erfasst werden: Denken und Ausdehnung? Nein, eine grundsätzliche Einschränkung ist hiermit nicht gegeben. Denn der menschliche Geist hat gleichwohl eine adaequate Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes (Eth. II 47, vgl. 45, 46, 34 I Ax. VI — adaequat und wahr gebraucht Spinoza wechselseitig —), weil jedes Attribut aeternam et infinitam essentiam exprimit; vgl. Eth. I prop. 10—11 zu def. VI. More geometrico demonstriert hier die ihrer Sache vollkommen sichere menschliche Vernunft das Wesen der unendlichen Natur; Eth. II prop. 43: Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare. Ein ungeheurer Rationalismus, dem Wesen und Sein der Welt so klar ist, wie der Satz, dass die Summe der Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten sei, und der Rationalismus, den der «Alleszermalmer» zermalmte.

Aber wir wissen schon, jene Grenzen aller Philosophie sind Schopenhauer nicht immer bewusst gewesen, nicht von Anfang an von ihm erkannt. Er sagt sogar in dem gleichen Kapitel Epiphilosophie (Gr II 758): «Mit den Pantheisten habe ich nun zwar jenes ἓν καὶ πᾶν gemein», («aber nicht das πᾶν δεός vgl.

was wir hierzu schon S. 42 bemerkten.) Und weiter verhält sich seine Philosophie zu der Spinozas wie das neue Testament zum alten. «Was nämlich das alte Testament mit dem neuen gemein hat, ist derselbe Gott — Schöpfer. Dem analog ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da.» (Gr. II 760.) Gemeint ist natürlich die Welt als Wille. Und die Welt als Wille ist ferner «das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung» (Gr. I 173), «das Ansich der gesamten Natur» (Gr. I 188), der eine und unteilbare Wille, dessen stufenweise Objektivierung diese ganze sichtbare Welt ist; Gr. I 196. Die Natur ist der Wille, der unser eigenes Wesen ausmacht (Gr. I 297); Metaphysik der Natur ist schon Tautologie, sagte Schopenhauer 1819 im Hauptwerk (S. 75). — Ist dieser Wille nicht geradeso metaphysisches Prinzip, wie Spinozas Substanz? Könnte nicht Schopenhauer auch mit der Definition beginnen: Unter dem Willen verstehe ich das unendliche Wesen? Ebenso wie mit dem Satz: Die Welt ist meine Vorstellung? Denn die Aussage: Die Welt ist Wille — als echt ontologische Aussage schwebt ebenso über der Kritik, wie Spinozas Aussage: substantia sive natura sive deus — ohne Kritik ihrer selbst sicher der Welt verkündet, was sie ist. Dass ich hier nicht zu kühn urteile, beweist folgende Tatsache: Derselbe Schopenhauer, der sich so nachdrücklich gegen das Demonstrieren ex firmis principiis erklärt (Gr. I 129), schreibt in anderem Zusammenhang (Gr. II 367): »Von diesem Standpunkt unserer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erscheinenden Willens erkennen, ja sogar, für die bloss physische, dem Leitfaden der Zeit und Kausalität nachgehende Forschung, sie als den Ursprung der Dinge gelten lässt, wird man

leicht auf die Frage geführt, ob man nicht selbst in der Philosophie, ebensogut von der objektiven, wie von der subjektiven Seite ausgehen und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufstellen könnte: Es gibt überhaupt nichts als die Materie und die ihr innewohnenden Kräfte.» »Ebensogut von der objektiven wie von der subjektiven Seite ausgehend» — quod erat demonstrandum. Und wir erinnern uns, wie Schopenhauer als den wahren Inhalt des spinozistischen Substanzbegriffs die Materie findet, wie er geradezu die Materie, diese unmittelbare Sichtbarkeit des Willens, als das bezeichnet, quod per se est et per se concipitur. Es ist ferner durchaus nicht einzusehen, wie wir jemals aus unserer Vorstellung und mithin über die Welt als Vorstellung hinausgelangen sollten. Dennoch sucht Schopenhauer «das innerste Wesen der Welt in einer ganz anderen von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben» (Gr. I 71, 163, 166, 639, 643 vgl. 1819 S. 51, 162, 165, 686, 691) und findet: Die Welt als Wille. Schopenhauer hat selbst die Schwierigkeit bemerkt, wenn er z. B. seinen Weg zur Erkenntnis des Dings an sich «einem unterirdischen Gang, einer geheimen Verbindung» vergleicht, «die uns, wie durch Verrat, mit einemmale in die Festung versetzt, welche durch Angriff von aussen» (auf dem Wege der objektiven Erkenntnis) «zu nehmen unmöglich war.» (Gr. II 227.) Und wenn er zuletzt die Frage aufwirft, was nun der Wille an sich sei, und diese Frage ist, wie gesagt, nie zu beantworten (Gr. II 229) — wenn er selbst zugibt, dass wir aus der Sphäre von Zeit, Raum und Kausalität, «aus dieser Sphäre, worin alle Möglichkeit unseres Erkennens liegt» (Gr. II 756/7), gar nicht herauskönnen, wenn «das Wesen der Dinge vor oder jenseits der Welt und folglich jenseits des Willens keinem Forscher offen steht, so zieht er, der

einst so kühn und sicher den Schleier zu zerreissen meinte (vgl. die Vorrede zum Hauptwerk 1819), zuletzt den Schleier wieder zu, aber nicht kantisch; denn er hält daran fest, dass wir «unmittelbar aus uns selbst, vermöge des wohl zerlegten Selbstbewusstseins», das in der Erscheinung Erscheinende erkennen. Vielmehr konstruiert er hinter dem Ding an sich noch ein zweites Ding an sich, und fragt man nach diesem, «dann ist alles instabilis tellus, innabilis unda» (Gr. II 757). Frauenstädt fand später (im Jahre 1852) einen Widerspruch zwischen Schopenhauers Metaphysik und Ethik darin, dass der Wille dort Ding an sich heisse und hier aufgehoben, verneint werden könne: Diesem Einwurf gegenüber lehnte Schopenhauer es (wieder) notgedrungen ab, vom Ding an sich anders zu reden als in Relation zur Erscheinung. «Was aber das Ding an sich ausserhalb jener Relation sei, habe ich nie gesagt (!?), weil ichs nicht weiss: In derselben aber ist's Wille zum Leben.» (Arthur Schopenhauer, von Julius Frauenstädt, S. 555; Brief Schopenhauer an Frauenstädt vom 21. 8. 1852.) — Aber das erste Ding an sich, das Erscheinende in der Erscheinung, definiert Schopenhauer als Wille — dabei blieb er — und gibt insofern eine positive Metaphysik: «Eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesamten Welt» (Gr. I 130.) Auch Schopenhauers Wille ist ein ὄντως ὄν, freilich heraklitischer Art, nicht eleatisch: «Ewiges Werden, endloser Fluss gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens» (Gr. I 229, 1819 S. 239). Während indessen für Fichtes Geschichtsphilosophie, für seinen Glauben an die unendliche Verbesserlichkeit und ein ewiges Fortschreiten der Menschheit, nicht minder für die ganze Denkweise Schellings und auch Hegels der Entwicklungsgedanke von grösster Bedeutung ist, fehlt er bei Schopenhauer wie bei Spinoza. Es ist zugleich jeder «noch himmel-

weit von einer philosophen Erkenntnis der Welt entfernt, der vermeint, das Wesen der Welt irgendwie, und sei es auch noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu können»; er nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich, «und bleibt daher bei dem stehen, was Kant die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich, und Platon das Werdende, nie Seiende im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden nennt, oder endlich, was bei den Indern das Gewebe der Maja heisst» (Gr. I 358, 1819 S. 390, 391).

Diese Worte würde Kuno Fischer mit Recht für seine Ansicht verwerten, dass Kant, Plato und auch die indische Philosophie an Schopenhauers Denken bilden. Ich füge nur noch hinzu, was wir bereits im Hauptwerk 1819 (S. 10) lesen: «Das wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluss der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenstand herab als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es blosse Accidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz; Kant setzte das so Erkannte als blosse Erscheinung dem Dinge an sich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder: «es ist der (später: die) Maja, der Schleier des Truges» u. s. f. (vgl. Gr. I 38, 39). Der einzige, der hier als Träger des Alleins-Gedankens hervorgehoben wird, ist Spinoza. Heraklit hat zwar auch die Natur als ein einheitliches Ganzes begriffen: ἓκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (bei Diels 1903, S 68, Fr. 10, früher 59, a. E.). — Und dieser Name mag uns ein Hinweis auf die grosse Welt der Gedanken sein, in der nicht einmal, sondern immer wieder die Einheit der Welt gedacht wird, und in der Schopenhauer zu Hause war; er hat aber Heraklit nie unter diesem Gesichtspunkt besonders beachtet. Plato kommt nicht

in Betracht, er führte ja Schopenhauer anfangs zu der Annahme einer Vielheit von Dingen; Kant ebenfalls nicht, denn von ihm aus stand eben dieser an Platons Ideen-Lehre anknüpfenden Annahme nichts im Wege. Aber die indische Maja und ihr Gegensatz bei Schopenhauer: das tat twam asi oder der Satz: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. Oupnek'hat (Bd. I, S. 122) — liegt nicht in diesen indischen Lehren der stärkste Antrieb zum monistischen Gedanken? Den Atman (vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 331 ff, Bd. II, S. 204—215) hat Schopenhauer noch nicht gekannt. Was ihm aber das tat twam asi, das «kanonische», «heilige», «Weihewort» tat twam asi (M. F. Hecker, S. 170, 85, 83), und was jener ihm homogene Satz Schopenhauer gaben, das werden die Stellen in seinen Werken am besten bekunden, an denen er sie zitiert, nicht frei schwebende sachliche Erwägungen, wie von Brockdorff zu meinen scheint (II, S. 25). Die «Sanskritformel, die in den heiligen Büchern der Hindu so oft vorkommt»: «Tatoumes», wie sie der persische, oder: «Tutwa», wie sie der englische Uebersetzer schreibt, d. h.: «dieses lebende bist du» — taucht im Hauptwerk 1819 zum ersten Male auf Seite 317/18 auf, d. h. im 3. Buch. Und zwar handelt es sich dort um die «rein kontemplative Anschauung der Pflanzen und Beobachtung der Tiere»; sie bietet eine lehrreiche Lektion aus dem grossen Buche der Natur: »Wir sehen in ihr die vielfachen Grade und Weisen der Manifestation des Willens»; der Aufschluss über ihr inneres Wesen lässt sich «auch für die Reflexion und in einem Wort» am besten durch die indische Formel mitteilen. Auch der Satz «Hae omnes . . .» findet sich im Hauptwerk zuerst im 3. Buch (Gr. I 247). Nachdem Schopenhauer die Worte Byrons zitiert hat: «Sind Berge, Wellen,

Himmel nicht ein Teil — Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?» fährt er fort: «Wie aber sollte, wer dieses fühlt, sich selbst im Gegensatz der unvergänglichen Natur, für absolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewusstsein dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda ausspricht: «Hae omnes» etc. Gegenüber der ersten Ausgabe von 1819 erscheint die Stelle als Zusatz, vgl. 1819, S. 260. 1819 lesen wir den hae omnes-Satz zum ersten Mal S. 298, vgl. Gr. I 277. Weil sich an dieser Stelle vieles von dem bestätigt, was wir von der vielleicht ersten und tiefsten Wurzel der Philosophie gesagt haben, namentlich der von uns angenommene psychologische Hergang, darf ich sie ganz hierher setzen: «Dieses alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewusstsein, das man in irgend einem Sinne, den allein die Philosophie deutlich macht, mit der Welt Eines ist und daher durch ihre Unermesslichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewusstsein dessen, was die Vedas in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, wie: Hae omnes» etc. — Das erste tat twam asi bezog sich auf die Manifestation des Willens in Pflanzen und Tieren, der Wille ist längst als das Ansich der Welt definiert, da taucht es auf; beim ersten «hae omnes» handelt es sich nicht so sehr darum, dass die Welt eines und alles ist, sondern dass wir mit der Welt eines sind. — 1819, S. 511 finden wir das Wort «dies bist du» wieder. Alle Wesen der Welt, lebende und leblose, werden vor dem Lehrling vorübergeführt und über jedes die Formel gesprochen: Tatoumes oder Tutwa. Die gänzliche Erhebung über die Individualität und das Prinzip ihrer Möglichkeit ist es, von der Schopenhauer hier spricht, und die Einheit, die dabei im Vordergrund steht, be-

zeichnet (S. 510) der Satz: Der Quäler und der Gequälte sind Eines. — 1819, S. 539 (Gr. I 481) schliesslich lesen wir in der Tat von dem Willen als dem Ansich jeder Erscheinung; er ist, als solcher, von den Formen frei; diese (Nb. kurz zuvor) «rein theoretische Wahrheit, «als deren blosse Ausführung auch das ganze meiner Darstellung angesehen werden kann», weiss Schopenhauer «in Bezug auf das Handeln» nicht würdiger auszudrücken, als durch die schon erwähnte Formel usw. Das sieht nicht so aus, als ob sie zu dem Werden der rein theoretischen Wahrheit wesentlich beigetragen hätte. Vielmehr handelt es sich bei dem indischen Einfluss nicht so sehr um die theoretische Wahrheit, sondern — der Schluss des Abschnitts sagt es ganz deutlich (1819, S. 539 u.) — um den Weg zur Erlösung. Und ausserdem um die Begründung des ethischen Altruismus, des Mitleids: vgl. Gr. III 652: «Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel tat twam asi . . . der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht»; vgl. Frauenstädt, Nachlass, 1864 S. 396. In diesem Sinne ist die im tat twam asi enthaltene Wahrheit das Fundament der Schopenhauerschen Moral (vgl. Gr. V 224). — Noch ein «hae omnes» will erörtert sein (abgesehen von der Stelle Gr. IV 150, vgl. Gr. I 247): Gr. V 24. Jeder, sogar der unbedeutendste Mensch, findet sich in seinem einfachen Selbstbewusstsein «als das allerrealste Wesen . . .», «ja, die Urquelle aller Realität. Und dies Urbewusstsein sollte lügen?» Der stärkste Ausdruck desselben sind die Worte des Upanischads: Hae omnes etc., welches dann freilich der Uebergang zum Illuminismus, wohl gar zum Mystizismus ist». Vom Selbstbewusstsein: vom erkennenden Subjekt aus findet nun Schopenhauer tatsächlich seine «theoretische Wahrheit»: Der Leib kommt noch in einer ganz anderen, toto

genere verschiedenen Art im Bewusstsein vor, die man durch das Wort Wille bezeichnet (z. B. Gr. I 155); und damit haben wir den Leib auch als das erkannt, was er als Ding an sich ist, nicht nur als Vorstellung; und von der doppelten Erkenntnis des Leibes» führt der Analogieschluss zur doppelten Erkenntnis der Welt, mithin auch zur Erkenntnis der Welt an sich; hier aber ist Schopenhauers Reden vom Selbstbewusstsein nicht so theoretisch, wie dort, wo er den einen Gedanken findet, sondern mehr illuministisch, mystisch, indisch. Der Uebergang zum Illuminismus und gar Mystizismus wird wiederum zum Werden der theoretischen Wahrheit — ich ziehe den Schluss im Blick auf die bereits zitierten Worte Gr. I 38, 39 — nicht so sehr beigetragen haben wie Spinoza. Dass von Brockdorff Spinozas Pantheismus so unwillig beiseite schiebt, liegt daran, dass er die verschiedenen Seiten des Schopenhauerschen Systems nicht berücksichtigt, sondern nur auf die «Ethik» sieht, «die mit der Metaphysik eins sein soll». Für die theoretische Seite der Schopenhauerschen Wahrheit bleibt unter den 1819, S. 10 genannten Spinoza der einzige, der als Träger des Alleins-Gedankens hervorgehoben wird. Nicht als ob wir hiermit sagen wollten: wesentlich durch Spinoza wurde Schopenhauer theoretischer Monist, wir halten immer im Auge, was wir von einem ersten monistischen Ahnen und Suchen des jungen Denkers sagten, und vergessen die «Atmosphäre» (Rudolf Lehmann, S. 96) nicht, in der Schopenhauer heimisch war: Goethe, Fichte, Schelling u. s. f. — nur das dürfen wir sagen: Spinoza wird mitgewirkt haben, als Schopenhauers monistisches Ahnen sich zur philosophisch-theoretischen Klarheit durchbildete, als er es als die Aufgabe der Philosophie erkannte, das ganze Wesen der Welt als eines, die Welt als eine in abstrakten Be-

griffen zu beschreiben, und dieser Aufgabe gerecht werden zu können meinte.

Nachdem wir dies festgestellt haben, nehmen wir unsere Hauptfrage wieder auf: Wie kommt Schopenhauer auf Kantischer Grundlage zu einer positiven Metaphysik? Im Vorbeigehen erhielten wir schon Kunde von seinem Mittel: Wie durch Verrat (Gr. II 227) dringt er ein in die Festung, vermöge des wohl zerlegten Selbstbewusstseins erkennt er das Erscheinende in der Erscheinung (Gr. II 756, vgl. Gr. I 155). Als eine charakteristische und in ihrer Kürze besonders deutliche Aeusserung führen wir noch diese an (Hauptwerk 1819, S. 636/7): «Wir unsererseits haben das Ding an sich nicht erschlichen noch erschlossen, nach Gesetzen, die es ausschliessen, indem sie schon seiner Erscheinung angehören; noch sind wir überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr haben wir es unmittelbar nachgewiesen, da wo es unmittelbar liegt, im Willen, der sich jedem als das Ansich seiner eigenen Erscheinung unmittelbar offenbart» (vgl. Gr. I 639). Also von dem Ansich der eigenen Erscheinung aus findet Schopenhauer das Ansich der Erscheinung überhaupt. Wie aber findet er das Ansich der eigenen Erscheinung? — Aus Kants Schule (den Begriff: Kants Schule fasse ich hier selbstverständlich weiter als Schopenhauer im § 12 der Dissertation von 1813) übernahm Schopenhauer den Gegensatz von Subjekt und Objekt, vgl. 1813, § 16; er wiederholt im § 25, dass zwischen Objekt überhaupt und Subjekt der grösste aller Unterschiede ist, die wir zu erfassen vermögen. Objekt ist alles Erkannte, Subjekt das Erkennende, und eben deshalb, sofern es erkennt, nie erkannt. Notwendig stutzt hier jeder nachdenkliche Leser Schopenhauers in dem Gedanken, dass es doch die Welt als Vorstellung ist, die in Subjekt und Objekt zerfällt (vgl.

1813 § 16, 1819 S. 6). Innerhalb der Welt als Vorstellung nimmt Schopenhauer ein nie Erkanntes an, etwas, das nicht in Raum und Zeit liegt (1819 S. 6), wo doch Raum, Zeit und Kausalität die Formen der Vorstellung sind, etwas, das nie Objekt, nie Vorstellung werden kann? (1813 § 43 Anfang.) Offenbar beginnt schon hier etwas von jenem Verrat, durch den Schopenhauer in die Festung eindringt. Das Subjekt, das (1819, S. 6) ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen ist, so dass ein einziges von diesen ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzen kann, ist eben, wie aus den Worten hervorgeht, nicht ein einzelnes vorstellendes Wesen, sondern es ist ganz und ungeteilt in jedem einzelnen vorstellenden Wesen. Hiermit stellt sich dieses Subjekt als ein überindividuelles Gebilde dar, das dem absoluten Ich Fichtes näher steht, als Schopenhauer zugeben möchte, wenn er 1813 zu § 25 anmerkt: «In der hier betrachteten Rücksicht bessern wir nichts dadurch, dass wir an die Stelle des Subjekts ein absolutes Ich setzen. Denn da dieses vor allem Subjekt ist, so kann es nicht unter Gesetzen stehen, die für gewisse Klassen der Objekte gelten, da allererst mit dem Subjekt und einzig für das Subjekt Objekte da sind.» — 1813, § 42 Ende, vgl. § 25 Ende vernehmen wir weitere Vorkunde von einem Weg in der Mitte zwischen Kant und der alten Dogmatik. Das Verkennen des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt ist einerseits der Erzeuger des Idealismus, andererseits des Realismus; der eine bildet sich ein, ein Subjekt ohne Objekt zu denken, der andere ein Objekt ohne Subjekt. Schopenhauers Subjekt, das nicht in Raum und Zeit liegt, das nie Objekt, nie Vorstellung werden kann, ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen ist, stellt sich auf die Seite des (Fichteschen)

Idealismus. Von dem Mittelweg Schopenhauers werden wir etwas erfahren, wenn wir sehen, inwiefern er auch auf die Seite des Realismus übertritt. — Nun, das Subjekt wird eben nie erkannt, sofern es erkennt; erkannt aber wird es als wollendes, als Spontaneität. Das Subjekt des Wollens ist dem inneren Sinn unmittelbar gegeben; deshalb lässt sich (1813 § 44 Anfang) auch nicht weiter definieren oder beschreiben, was Wollen sei. Dies Subjekt des Wollens findet Schopenhauer im Ich identisch mit dem erkennenden Subjekt. Die beiden Sätze: Ich erkennne — und: ich will — unterscheiden sich voneinander dadurch, dass dieser ein synthetischer und jener ein analytischer Satz ist. Und diese Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt ist unmittelbar gegeben, ist schlechthin unbegreiflich, ist das Wunder κατ' ἐξοχήν (1813 § 43), ist der «Weltknoten», wie es im späteren § 42 (Gr. III 161) heisst. Die Proklamierung dieser Identität als des Wunders κατ' ἐξοχήν ist (wieder) für den Denker aus der Schule Kants bezeichnend. Schellings Urwesen war Identität von Natur und Geist, von Realem und Idealem, Identität auch von Subjekt und Objekt. In Schellings absoluter Identität waren alle Gegensätze aufgehoben; im «Wunder» Schopenhauers: im Ich erscheint der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben; vgl. Gr. N. IV, S. 59 unten. Schopenhauer setzt die Identität des Subjekts mit dem Objekt in das Ich. Wir betonten vorhin, wie das Subjekt, das ganz und ungeteilt in jedem einzelnen vorstellenden Wesen ist, als überindividuelles, dem Fichteschen Ich in etwas verwandtes Gebilde erscheint. Wir betonen jetzt, dass seinem eigentlichen und ersten Ursprung nach Schopenhauers Ich individueller Natur ist; es ist das Ich «des Forschers» (1819, S. 146, 147); der Forscher selbst wurzelt in der Welt (in der realen, nicht bloss in

der Welt als Vorstellung) als Individuum, und dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens ist das Wort des Rätsels gegeben: und dieses Wort heisst Wille. Dass es letzthin das Ich des Forschers ist, in dem Schopenhauers Metaphysik wurzelt, ist wieder ein Hinweis auf jene erste und wohl tiefste Wurzel seiner Philosophie, die ich aufzuzeigen versuchte.

Prüfen wir das Hauptwerk vom Jahre 1819 weiter in Bezug auf die Lösung des Weltknotens, so sagt uns Schopenhauer (S. 150), dass die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung des Wunders κατ' ἐξοχήν sein soll. Und worin besteht die Erklärung? An die Stelle des Objekts tritt der Leib, an die Stelle des Subjekts tritt der Wille. S. 150: «Sofern ich meinen Willen — Schopenhauer findet die Welt vom Ich des Forschers aus — eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib.» Das Rätsel κατ' ἐξοχήν findet seine Lösung (S. 151) in der philosophischen Wahrheit κατ' ἐξοχήν. Das Rätsel war die Identität des Subjekts mit dem Objekt, die Lösung beruht (S. 150 u.) auf der Identität des Willens und des Leibes. Das Bindeglied zwischen dem Rätsel und seiner Lösung ist das Ich des Forschers: in ihm sind beide Identitäten enthalten. Die das Rätsel darstellende Identität ist, wie wir sahen, nachkantischer Art, die zur Lösung führende Identität ist, das wollen wir jetzt zeigen, spinozistischer Art. Der Gegensatz Wille und Leib ist ein Gegensatz wie Seele und Leib, wie Denken und Ausdehnung. Die von Ernst Clemens aufgestellte Gleichung: Wille und Vorstellung = Denken und Ausdehnung stolpert über den Gegensatz von Vorstellung und Ding an sich. Ich stelle — und ich meine mit Recht — diesen Gegensatz in meiner Formulierung zurück, um deutlich zu machen, dass es ein spinozistisch gearteter Gegensatz ist, den Schopen-

hauer in den kantischen Gegensatz von Ding an sich und Vorstellung hineindenkt. Dass Schopenhauer tatsächlich die Gegensätze: Subjekt und Objekt — Denken und Ausdehnung in einander gedacht hat, beweist folgender kleine Absatz der Dissertation von 1813: «Spinoza, dem diese notwendige Beziehung zwischen Objekt und Subjekt, als eine ihnen so wesentliche, dass sie durchaus Bedingung ihrer Denkbarkeit ist, stark einleuchtete, hat sie deshalb als eine Identität des Erkennenden und Ausgedehnten in der allein existierenden Substanz dargestellt. Von dieser Identität des Subjektiven und Objektiven wird indessen weiter unten (§ 42) ausführlich die Rede sein» (im § 20). Ferner sagt Schopenhauer in einer schon in anderem Zusammenhang beachteten Notiz (1815, Gr. N. IV 58, § 55): Des Spinoza extensio ist der Wille, und die cogitatio ist die Vorstellung; die Glieder der «Gleichung» erscheinen also vertauscht. Das beweist natürlich nichts gegen die Charakteristik des Gegensatzes von Wille und Leib als eines spinozistischen der Art nach, wenn auch Schopenhauers Harmonisieren hier gerade so schief gerät, wie dann vollends das daran anschliessende von Ernst Clemens. Wenn Schopenhauer Wille und extensio nebeneinander stellt, so liegt das an der Nähe, in die der Begriff der Materie zu dem des Willens rückt. Die Materie nennt Schopenhauer ja später die unmittelbare Sichtbarkeit des Willens (Gr. II 367). Ganz begreiflicherweise hat er auch im § 56 bei Gr. N. IV, S. 59 (aus dem Buch «Pandektae», 1832 ff) extensio und Materie nebeneinander gestellt und — eigentlich auch schon für Ernst Clemens — die Erläuterung dazu geschrieben (S. 60 a. gl. O.): die Materie als Ding an sich ist Wille. Ehe wir weiter prüfen, ob und inwiefern spinozistische Art zu denken bei der Lösung des Rätsels κατ' ἐξοχήν mitwirkt, bemerken wir noch: die Identität

des Subjekts mit dem Objekt im indischen Sinn, wie ihn der «hae-omnes-Satz» angibt, die von Brockdorff gegen die Möglichkeit eines Einflusses Spinozas auf Schopenhauer ins Feld führt (II, S. 25), ist mit der deutschen nachkantischen Identität des Subjekts und Objekts nicht geradezu «identisch», und sie kommt wiederum wesentlich für die praktische Seite der Schopenhauerschen Philosophie in Betracht, nicht so sehr für die theoretische Wahrheit, wie denn von Brockdorff ganz richtig sagt: Der «tiefsinnige Mythos der Inder» helfe Schopenhauer, «das Mitleid mit allen Wesen in die Ethik, die mit der Metaphysik eins sein soll, hineinzutragen». Ist etwa Schopenhauers Philosophie nur Ethik, die mit der Metaphysik eins sein soll, oder ist sie auch und zuerst Metaphysik, mit der die Ethik eins sein soll? Von der deutschen nachkantischen Identität des Subjekts und Objekts fand übrigens Schopenhauer bei Spinoza einen Vorklang, wie die bereits erörterte Stelle im § 20 der Dissertation von 1813 beweist. Auch die Einschränkung, die Schopenhauer später, vgl. Gr. III 46, der Stelle widerfahren liess, hebt ihre Geltung in dem angegebenen Sinn nicht auf. — Zurück zur Lösung des Rätsels. «Das innerste Selbstbewusstsein ist der Punkt, wo das Ding an sich der Wille, in die Erscheinung, das Erkennbare übergeht, also beide zusammentreffen» (1819 S. 416). Das Wort Wille gibt dem Individuum den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung (1819, S. 147), dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leib als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen, sodann aber auch und zugleich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Der

Leib kommt noch in einer ganz anderen, «toto genere verschiedenen» Art im Bewusstsein vor, nämlich als Wille (1819, S. 152 u. s. w.): «toto genere» verschieden sagt Schopenhauer im Anschluss an Descartes, dessen cogitatio toto genere differt ab extensione (Descartes, Oeuvres, Bd. VII, Meditationes de prima philosophia, S. 176, in der Responsio auf die Objectio II der Objectiones tertiae, von Schopenhauer früh gelesen, vgl. § 7 in der Dissertation vom Jahre 1813). — Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung, sondern sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben — jetzt erweitern wir unser Nebeneinander: Wille und Leib zwei Seiten einer und derselben Sache ohne kausale Beziehung zu einander — Denken und Ausdehnung zwei Attribute der einen Substanz ohne kausale Beziehung zu einander — und es bestätigt unsere Deutung der Zweiheit: Wille und Leib als einer spinozistisch gedachten. Spinozas Parallelismus des Psychischen und Physischen wirkt mit: modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa (Eth. II, pr. 7, schol.). — Und nun kann die Identität des Willens und des Leibes bei Schopenhauer (1819, S. 151) ihrer Natur nach niemals bewiesen werden, niemals als mittelbare Erkenntnis aus einer anderen unmittelbareren abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist — d. h. Schopenhauers philosophische Wahrheit κατ' ἐξοχήν ist nach seiner eigenen Aussage ebenso Axiom, wie Spinozas Definitionen und Axiome. Freilich ist ein Unterschied nicht zu übersehen. Schopenhauer geht aus von einer «jedem lebenden Wesen . . . . unmittelbar gewissen Tatsache» (1819, S. 51), Spinoza vom unmittelbar gewissen Be-

griff. Da aber Schopenhauers Tatsache auch ihre spinozistische Seite hat, darf man darauf hinweisen, dass Tatsache hier und Begriff dort, was die unmittelbare Gewissheit anlangt, auf gleicher Stufe stehen. Wie Schopenhauer in dem spinozistischen Parallelismus den kantischen Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung hineindenkt, zeigt besonders deutlich ein Passus im Kapitel 20 des II. Bandes («Objektivation des Willens im tierischen Organismus», Gr. II, S. 291/2): Unsere eigene Muskelbewegung erscheint uns, wenn wir vom Willen ausgehen, als ein Wunder; «weil zwar von dem aussenliegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine strenge Kausalkette fortgeht, der Wille selbst aber nicht als Glied in ihr begriffen ist, sondern als das metaphysische Substrat der Möglichkeit einer Aktuierung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zu Grunde liegt; daher diese eigentlich nicht seine Wirkung, sondern seine Erscheinung ist.» Der Gedanke liegt nahe, als sei es Schopenhauer erst durch die spinozistische Verneinung jedes kausalen Verhältnisses zwischen Leib und Wille auf eine seinem Kritizismus nicht zuwiderlaufende Weise möglich geworden, den Willen zum «metaphysischen Substrat», zum Ding an sich zu machen. Die Erscheinung gehorcht dem Satz vom Grunde; der Wille in seinem Verhältnis zum Leib untersteht ihm nicht; also ist er Ding an sich. — Schopenhauer kannte den Parallelismus sowohl direkt aus der Lektüre Spinozas, wie auch als «Neospinozismus» bei Schelling. In der Dissertation, die das Eigenstudium Descartes' und Spinozas bereits voraussetzt, hat sich Schopenhauer freilich noch nicht der parallelistischen Anschauung angeschlossen, die jede Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ausschliesst. Es heisst dort, worauf schon Theodor Lorenz und im Anschluss an ihn Otto

Weiss (Zur Genesis der Schopenhauer'schen Metaphysik, 1907) aufmerksam gemacht haben, im § 44: «Handeln ist nicht Wollen, sondern Wirkung des kausal gewordenen Wollens.» Auch in den beiden folgenden Jahren 1814 und 1815 lassen sich Aeusserungen nachweisen, die zeigen, wie das Problem der willkürlichen Bewegung Schopenhauer beschäftigt, ohne dass ihm die parallelistische Lösung als die einzig mögliche und selbstverständliche erscheint, wie das im Hauptwerk (1819, S. 147) der Fall ist. Je mehr aber Schopenhauer in dem Gedanken sicher wurde, dass der Wille das Ding an sich sei, desto mehr musste sich ihm die parallelistische Theorie als zur speziellen Begründung dieses Gedankens vorzüglich geeignete darbieten*). —

Das Ansich der eigenen Erscheinung hat Schopenhauer gefunden. Wie kommt er zum Ansich der ganzen Erscheinung? Es gibt nur einen, uralten Weg vom Ich zum All: den Analogieschluss. Der antike Glaube ging ihn, wenn er menschlichen Idealgestalten als Göttern das Werden der Dinge in die Hände legte; die monotheistischen Religionen gehen ihn, wenn sie einem persönlichen Gott Schöpfung und Erhaltung der Welt, wie des Individuums zuschreiben, die Denker gehen ihn, wenn sie von einer Weltseele reden, wenn sie das Absolute als Geist definieren, wie Hegel — und auch Schopenhauer geht ihn, wenn er den Willen zum Ansich der ganzen Welt macht. In der Sprache des Glaubens erscheint der Analogieschluss vom Menschen auf das unendliche Wesen als der Schluss vom unendlichen Wesen auf das wahre Wesen des Menschen. So

*) Ohne Berücksichtigung der von Theodor Lorenz gegebenen Nachweise hätte Heinrich Michelis (Schopenhauers Stellung zum psychophysischen Parallelismus, Königsberger Dissertation, 1903) nicht ableiten sollen, «wie Schopenhauer zum parallelistischen Standpunkt gezwungen wird» (S. 18/19).

z. B. auch bei Fichte in der 5. Vorlesung seiner «Anweisung zum seligen Leben« gegen Ende: Der wahrhaft Religiöse «erfasst seine Welt als Tun . . . . nicht darum, damit sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde, wie ihn denn in der Tat der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert, sondern er nun im Tun rein als Tun lebt: sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm und sein eigener eigentlicher Anteil am Sein ist» Das Heilige, Gute, Schöne ist keineswegs unsere Ausgeburt oder Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, sondern die Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns als dem Licht unmittelbar: «Gott tritt in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein ununmittelbares Leben.» Das Beispiel ist nicht ohne historische Absicht gewählt. Denn es stammt aus einer Schrift, die Schopenhauer während seines ersten Berliner Aufenthalts, in den Jahren 1811—1813, gelesen hat: Sein Urteil über das Buch finden wir in seinem Nachlass, bei Grisebach N. III, S. 119 f., vgl. S. 209. Wenn hierbei Fichte der Mensch Gottes unmittelbare Erscheinung und sein sittliches Wollen sein eigentlicher Anteil am Sein ist, so darf man zweifellos diese Gedankengänge zu denjenigen rechnen, die Schopenhauer selbst mehr oder minder unbewusst in der Werdezeit seiner Weltanschauung beeinflusst haben. Voran geht ja Kant: Der sittlich handelnde Mensch ist bei ihm als solcher Glied der intelligiblen Welt (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 100). — Vom Willen im Menschen geht Schopenhauers offenkundiger Analogieschluss weiter zum Willen in den Tieren (1819 S. 168): Dass der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntnis ihn leitet, sehen wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Tiere»; er überträgt weiter

(1819 S. 172) die «uns allein gegebene unmittelbare Erkenntnis des Wesens an sich der Dinge auch auf die Pflanzen . . ., deren sämtliche Bewegungen auf Reize erfolgen . . .; wir werden also, was für die Vorstellung als Pflanze, als blosse Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, seinem Wesen an sich nach für Willen ansprechen und für eben das erkennen, was die Basis unserer eigenen Erscheinung ausmacht.» Hiernach bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu tun übrig, die Ausdehnung unserer Betrachtungsweise auf alle Kräfte der Natur, auch der anorganischen Natur. «Wir müssen den Schlüssel zum Verständnis des Wesens an sich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntnis unseres eigenen Wesens allein geben konnte, auch an diese Erscheinungen der anorganischen Welt legen, die von allen im weitesten Abstande von uns stehen» (1819 S. 173): Es ist die stufenweise Objektivierung des Willens. Schopenhauers nächster Vorgänger ist hier Schelling. Im Identitätssystem ist die ganze Natur Einheit vom Realen und Idealen; in den Naturerscheinungen überwiegt das Reale, in den geistigen Erscheinungen das Ideale: Die Differenz zwischen Mensch und Nichtmensch ist nicht qualitativer, sondern quantitativer Natur. Auch wenn er später den Grund der Existenz als eine dunkle Sehnsucht beschreibt, sich selbst zu gebären, als unbewussten Drang bewusst zu werden, das Sein in letzter Instanz als Wollen definiert, haben wir Gedanken, die zu denen Schopenhauers ein Vorspiel sind. Schopenhauer selbst erkennt, indem er noch weiter auf die Zusammenhänge mit Kant und Fichte hinweist, in den («einigen») Bemerkungen über seine eigene Philosophie an, dass die Fortschritte der Zeit gewiss seine Lehre vorbereitet haben (Gr. IV 159); und so darf man seiner Rede vom «blossen Vorspuk seiner Lehre» doch wohl einen ge-

wissen historischen Sinn beilegen, den Schopenhauer ablehnen würde, aber immer mit einem persönlichen Recht ablehnen würde, das des sachlichen Hintergrundes nicht ganz entbehrt: Wir erinnern uns an die erste und wohl tiefste Wurzel der Willenslehre. Was Kant anlangt, so gibt ja Schopenhauer zu, dass, so oft er einmal mit dem Ding an sich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als Wille durch seinen Schleier hervorsieht. Auch Schellings Satz: Wollen ist Ursein — führt er unbesorgt an (a. gl. O.) Fichte kommt dabei etwas zu kurz; auf die «Anweisung zum seligen Leben» haben wir bereits hingewiesen. — Was die «Ausdehnung der Betrachtungsweise» auf die ganze Natur anlangt, so dürfen wir jetzt darauf aufmerksam machen, dass sich bei Spinoza Anfänge von ihr finden. Auch Spinoza hat von den Menschen «ad reliqua individua» geschlossen, dass sie alle quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. (Eth. II prop. 13 schol.) Wie weit er den Begriff «individuum» dabei fasst, zeigen die definitio, die mit den Worten beginnt: cum corpora aliquot etc. (bei van Vloten und Land Bd. I, S. 85) und besonders deutlich die postulata (Bd. I, S. 87) zur gleichen prop. 13. Und auch diese Anfänge dürfen wir ja zu der Gedankenwelt rechnen, in der Schopenhauers Denken zur philosophischen Besonnenheit heranreifte.

Sollte nicht auch die indische Philosophie hier mitsprechen? Gewiss, auch der hae-omnes-Satz und das tat twam asi leiten an, in allen Kreaturen sich selbst (bis zu einem gewissen Grade) wiederzufinden. Ebenso sicher ist aber der indische Begriff creaturae nicht so dehnbar wie Spinozas Begriff der individua; vgl. Hecker S. 83/84: der Vedanta denkt bei dem Wesen, deren Wesensidentität er behauptet, in erster Linie, an Mensch und Tier; auch die Pflanzen werden wohl noch herangezogen . . ., d. h. wie die folgende

Ausführung zeigt, die Exegese zieht sie heran, grundsätzlich ausgesprochen ist der Gedanke nicht. Gr. III, 142 nennt Schopenhauer das Brahm der Hindu, «welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und leidet», und auch «den Brahma, welcher geboren ist und stirbt, anderen Brahmas Platz zu machen»; man könne sie nicht mit Gott dem Herrn verwechseln. Dass Brahmanismus und Buddhaismus den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen wesentlich fremd ist (Gr. II 543), kommt wesentlich nur für das Kapitel, in dem es erwähnt wird: Ueber den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich — in Betracht. Von dem Brahm als der «Weltseele» lesen wir erst in den Parerga und Paralipomena I (Gr. IV 153); hingegen fehlt die Erwähnung des Brahms der Hindu 1819, S. 668 gegenüber Gr. I 619. Dass die anfangs genannte Stelle Gr. III 142 1813 noch nicht existiert, brauche ich kaum zu sagen. So ist es jedenfalls auch hier nicht erlaubt, den Einfluss der indischen Philosophie auf Schopenhauers Denken über Gebühr in den Vordergrund zu rücken

Indem Schopenhauer dem Dasein jedes Naturwesens einen Willen zu Grunde legt, tritt die durchgängige «Zweckmässigkeit der organischen Natur nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen» bei seinem System wie bei keinem andern ungezwungen in den Zusammenhang desselben ein (Gr. II 384); d. h. zunächst (etwas konkreter): Hier will Schopenhauer als Naturphilosoph Schelling übertreffen. Dann aber bedeutet es einen gewissen Gegensatz zu Spinoza, der bezeichnender Weise erst in der letzten ausführlichen Betrachtung dieser Frage zum Vorschein kommt. 1813 schon lesen wir in einem Paralipomenon von der Teleologie der Natur und einer noch viel geheimnis-

volleren der Moral (Gr. N. III 88 vgl. N. 3 74 oben). 1819 gibt (S. 234) «der Instinkt der Tiere die beste Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Instinkt ein Handeln ist, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben; so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben. Denn in der äusseren wie in der inneren Teleologie der Natur ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnisweise in Raum und Zeit auseinander getretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst so weit übereinstimmenden einen Willens; vgl. Gr. I 225. In der Schrift über den Willen in der Natur (Gr. III 238) erscheint das gern zitierte Wort Spinozas: sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est — in demselben Zusammenhang, in welchem wir schliesslich (im Kapitel «Zur Teleologie» im II. Bd. des Hauptwerks Gr. II 384 f.) den Gegensatz ausgesprochen finden. Spinoza, im Eifer, «dem Theismus den Weg zu verrennen», und in der richtigen Einsicht, dass die stärkste Waffe desselben der physico-theologische Beweis sei, identifizierte die Teleologie mit der Physico-Theologie, so sehr, dass er das naturam nihil frustra agere erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit; desgleichen: omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun stützt er seine Behauptung: Naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta.» Den physico-theologischen Beweis aber wirklich zu widerlegen war Kant vorbehalten; Spinoza indes «wusste sich nicht anders zu helfen, als durch den desperaten Streich die Teleologie selbst, also die Zweckmässigkeit

in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses jedem, der die organische Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen springt. Dieser beschränkte Gesichtspunkt des Spinoza, zusammen mit seiner völligen Unkenntnis der Natur, bezeugt genugsam seine gänzliche Inkompetenz in dieser Sache und die Albernheit derer, die, auf seine Autorität hin, glauben, von den Endursachen schnöde urteilen zu müssen.» (Gr. II 399, 400.) Freilich erkennt Schopenhauer an, dass (recht verstanden) «sowohl die Zweckmässigkeit des Organischen als auch die Gesetzmässigkeit des Unorganischen allererst von unserem Verstande in die Natur hineingebracht wird; daher beide nur der Erscheinung, nicht dem Dinge an sich zukommen; 1819, S. 229, vgl. Gr. I 221. Aehnlich heisst es Gr. II 386: Der ausgesprochenen Beschaffenheit organischer Wesen zufolge ist die Teleologie, als Voraussetzung der Zweckmässigkeit jedes Teils, ein vollkommen sicherer Leitfaden bei Betrachtung der gesamten organischen Natur; hingegen in metaphysischer Absicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf sie nur sekundär und subsidiarisch zur Bestätigung anderweitig begründeter Erklärungsprinzipien geltend gemacht werden: Denn hier gehört sie zu den Problemen, davon Rechenschaft zu geben ist.» Weitere sachliche Bemerkungen, wie sie Rappaport zu diesen Dingen (B. 73—75) macht, sind für unsere historische Frage belanglos; historisch wertvoll ist daher, zu sehen, wie eine Auseinandersetzung mit Spinoza, zu der Schopenhauer frühestens Anlass finden konnte, so spät zum Vorschein kommt. —

Die Frage, welche bisher für unsere systematische Untersuchung die leitende war: wie kommt Schopenhauer auf kantischer Grundlage zu einer positiven Metaphysik?, entspricht dem ersten und zweiten Buch

des Hauptwerks; es handelt sich um Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik. Streng genommen trifft auch der Titel des Hauptwerks nur diese beiden Gedankengänge; und zwar geht im Titel — wie in aller Philosophie (vgl. S. 29 u.) — die Metaphysik der Erkenntniskritik voran: die Welt als Wille der Welt als Vorstellung. Der absolute Wille ist ja tatsächlich ein metaphysisches Prinzip, ein ens realissimum, wenigstens in der ersten siegesgewissen Meinung Schopenhauers (1819), und damit, wie Benno Erdmann es zuletzt in «Betrachtungen über die Deutung und Wertung der Lehre Spinozas» (Genethliakon, Carl Robert von der Graeca Halensis überreicht zum 8. März 1910, S. 232) ausgesprochen hat, «ein Abkömmling der spinozischen Substanz», und als W i l l e »des (nachkant'schen) intelligiblen Dynamismus: Ein unaufhörlich, wenn auch intellektlos Tätiges.» Diese Worte kennzeichnen den grossen Zusammenhang des gedanklichen Fortschritts und wollen nichts anderes tun. Wir dürfen hinzufügen: Der Wille als «unaufhörlich, wenn auch intellektlos Tätiges» ist zuerst und vor allem Abkömmling des «Teufels», als dessen Werk dem jungen Blick im ersten, tiefen Schmerz die Welt erschien. (Gr. N. IV, § 656: vgl. S. 30.)

B. Schopenhauers Aesthetik im Zusammenhang mit seiner Metaphysik: Das 3. Buch des Hauptwerks.

Schreiten wir weiter zum 3. Buch, so zeigt schon sein Titel: Die platonische Idee, das Objekt der Kunst, — dass Schopenhauers Philosophieren in ihm wesentlich an Plato anknüpft; das Urteil, seine ganze Philosophie sei Synthese von Kant und Platon, trifft nur das erste, weniger das zweite und dritte Buch; und

auch hier genügt es bei genauerem Zusehen nicht. Gibt sich in dem ersten Teil des Titels Plato als mitwirkender Freund zu erkennen, so stehen hinter dem zweiten Schelling und auch Goethe. Schelling schon hatte in seiner «Transzendentalphilosophie» das Schöne als Darstellung des Unendlichen im Endlichen definiert und die ästhetische Anschauung des Künstlers und die intellektuelle des Denkers als aufs engste verwandt bezeichnet. Goethe war der Künstler, dessen persönlicher Verkehr mit Schopenhauer diesen spekulativen Kopf, abgesehen von aller Lektüre der schönen Literatur, besonders reizen musste, das Wesen der Kunst im Zusammenhang mit dem Wesen der Welt zu erörtern, künstlerische Anschauung und philosophisches Denken zu einander ins Verhältnis zu setzen. — Kants Kritik der Urteilskraft und die darin enthaltene Betrachtung der Kunst und des Schönen würdigt Schopenhauer im Hauptwerk 1819, S. 719–721. Während bei Winckelmann, Lessing, Herder nach dem alten Vorbild des Aristoteles die im Objekt liegenden Bedingungen des ästhetischen Wohlgefallens Thema aller Betrachtungen über die Kunst sind, und auch Alexander Baumgartens Aesthetik, ausgehend vom Begriff der Vollkommenheit der sinnlichen, also anschaulichen Erkenntnis, diesen subjektiven Ausgangspunkt alsbald nicht mehr beachtet und zur objektiv gerichteten Untersuchung übergeht, verfolgt Kants ästhetischer Versuch mit Recht die subjektive Richtung: Es gilt, die Bestandteile und Bedingungen der Anregung, infolge welcher wir das sie veranlassende Objekt schön nennen, in unserem Gemüt aufzufinden. Hier hat Kant die Methode angegeben, er brach die Bahn, verfehlte allerdings das Ziel. Dennoch ist sein Verdienst nicht gering; für ihn, der wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte und wahrscheinlich nie Gelegenheit gehabt,

ein bedeutendes Kunstwerk zu sehen und der «endlich sogar von seinem, sowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu stellenden Riesenbruder Goethe keine Kunde gehabt zu haben scheint». — Dass Goethe eine nicht unbedeutende Rolle bei dem Werden der Schopenhauerschen Aesthetik spielt, sehen wir klar und deutlich aus dem 1815 bereits geschriebenen Paralipomenon, das vom reinen Subjekt des Erkennens, von der Kontemplation, vom Genie und vom Verhältnis der Idee zum Begriff handelt: Gr. N. IV, § 462. Wenn hier Schopenhauer das Bild des kontemplierenden Menschen nach dem Leben zeichnet, so verdankt er das seiner eigenen Begabung und (nicht zum wenigsten) seinem grossen Modell Goethe. Freilich ist Schopenhauer kein blinder Verehrer gewesen. In der Farbenlehre machte er sich seinem Lehrer gegenüber bald selbständig; und dem Künstler Goethe machte er den schweren Vorwurf, dass er seine schönsten Jahre, statt sie zur vollen Nutzung seiner seltenen Geistesgaben zu verwerten, dem Reichtum, Luxus, Rang und der Geselligkeit der grossen Welt geopfert habe: «ihm fehlte es an Mässigkeit der Wünsche». (1821/22, Gr. N. IV., § 470.) Dieser Tadel erinnert stark an Ausführungen Spinozas im tractatus de intellectus emendatione, in denen Spinoza empfielt, das Streben nach Reichtum, Ehre und Befriedigung der Sinne aufzugeben (mentem a ceteris omnibus perceptionibus cohibere — se ab inutilibus cohibere und wie die Wendungen weiter lauten), vielmehr alle Kraft «ad summam humanam perfectionem», zur Erreichung des summum bonum, d. h. der cognitio Entis perfectissimi und des ihr entsprechenden Lebens anzuwenden. — Dennoch bleibt Goethe das Genie, aus dessen Werken und dessen persönlichem Umgang Schopenhauer reiche und tiefe Anregung empfing, besonders für sein ästhetisches Empfinden

und Denken. Ich verweise namentlich auf das Kapitel 31 «Vom Genie» im zweiten Band des Hauptwerks. —

Die Freude an der Parallele hat nun auch Beziehungen zwischen den Gedankengängen Schopenhauers im 3. Buch und solchen Spinozas ans Licht gebracht. Nämlich, es treten «bei Spinoza zwischen die Substanz und die endlichen Modi noch die unendlichen oder ewigen Modi, bei Schopenhauer zwischen den Willen und dessen Einzelobjektivationen die Objektivationsstufen oder (Platonischen) — Ernst Clemens setzt weise eine Klammer um das Wort «Platonischen» im Interesse der Parallele — Ideen» (S. 43). Es wird auch tatsächlich bei beiden Philosophen «das Verhältnis noch verwickelter gestaltet». — Aber ob es irgend einen historischen Wert hat, Spinozas unendliche Modi Schopenhauers Ideen zuzugesellen, dürfen wir billig bezweifeln. Ernst Clemens vermag denn auch nicht mehr darüber zu sagen, als dass Schopenhauers Ideen «genau entsprechend (sic!) den ewigen Modi des Spinoza und getreu seinem grossen Vorbild Platon (sic!) nichts weiter als hypostasierte Allgemeinbegriffe sind» (S. 45). Ich brauche nur zu fragen: Was haben Spinozas unendliche Modi mit der Kunst zu tun?, und die Parallele ist historisch erledigt. Selbstverständlich ergeben sich weitere «überraschende» Aehnlichkeiten, was das Verhältnis der endlichen zu den unendlichen Modi bei Spinoza und das Verhältnis der Einzelobjektivationen zu den Ideen bei Schopenhauer anlangt; aber sie helfen alle nicht über die höchst wahrscheinliche Tatsache hinweg, dass bei dem Interesse, dem das dritte Buch des Hauptwerks gilt, Spinozas unendliche Modi kaum im Untergrunde des Bewusstseins aufzutauchen versuchen konnten. Die Gegenfrage: Was haben Platons Ideen mit der Kunst zu tun?, muss eindruckslos verhallen. Denn Plato hat namentlich im Symposion die

Idee des Schönen (in objektiver Bedeutung, αὐτὸ τὸ καλόν) als eine absolute Wesenheit, als eine Gestalt des wahrhaft Wirklichen beschrieben; vgl. Symposion 211 f. Das Schöne, die Idee des Schönen heisst κατὰ ταὐτὰ ἔχον μονοειδές, ἀεὶ ὄν. Hier ist die platonische Idee in der Fassung, die Schopenhauer bestimmt, das Objekt der Kunst als platonische Idee zu beschreiben. Ideen gibt es ferner nach Platon von allem, was ist; ein Einzelding existiert nur dadurch, dass es teil hat an der Idee: den Antrieb, die Ideen ins Verhältnis zu den Einzeldingen zu setzen, gewann Schopenhauer ebenso wie den, die Idee als Objekt der Kunst zu setzen, aus der Lektüre Platons; Spinozas unendliche Modi aber fügen sich der Absicht und dem Geist des dritten Buchs von Schopenhauers Hauptwerk nicht besser als Eisen zum Marmor; es ist ein hellenisches Buch über die Idee als Objekt der Kunst, wie Goethes Iphigenie ein hellenisches Kunstwerk. Ein Gegensatz der Geister tritt hier ans Licht: Spinozas Welt ist realisierte Mathematk; Abbild des Willens selbst, nicht wie die anderen Künste Abbild der Ideen, ist die Musik. Wie die Ouverture zum Don Juan, beginnt die Philosophie mit einem Moll-Akkord. Spinoza hat das Wesen der Welt begriffen und demonstriert es more geometrico, Schopenhauer hat die Weltmelodie gehört, und darum kann er die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen (Gr. I 346). Spinozas

* Volkelt bemerkt zu der Trias: Wille, Idee, Einzelding (Anm 310 in seinem Buch über Schopenhauer): «Man denkt hierbei an die Abstufung, die bei Spinoza von der Substanz an durch die Attribute zu den Modi stattfindet». — Die Anmerkung gibt sich nicht als streng historisch gemeint. Man kann ebenso an Platos Idee des Guten, die übrigen Ideen und die Einzeldinge denken. Nur das könnte vielleicht historisch gesagt werden, dass auch Spinozas Abstufung es Schopenhauer unbewusster Weise erleichtert hat, seine Abstufung zu denken.

Weltbild ist vernünftiges, gedachtes Weltbild, Schopenhauers gefühltes, erlauschtes Weltbild ebenso sehr wie gedachtes; Schopenhauer ist Philosoph und Dichter in einem, Spinoza wesentlich nur Philosoph, wiewohl von seinem Mystizismus noch zu reden ist. Und gewiss wollen wir den Hinweis nicht unbeachtet lassen, den Schopenhauer selbst schon 1819 gibt und später durch genaueste Angaben von Stellen in Spinozas Ethik erweitert hat, den Hinweis auf Eth. V, pr. 31, schol.: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, 1819 S. 258, den Hinweis auf die cognitio tertii generis, sive intuitiva (Gr. I 245), als eine Erläuterung der in Rede stehenden Erkenntnisweise: Als Erläuterung zum reinen, willenlosen, schmerzlosen, zeitlosen Subjekt der Erkenntnis. Schopenhauer hat sich selbst zuerst sein willenloses Subjekt der Erkenntnis an dem concipere sub aeternitatis specie erläutert. Was ist der grösste Genuss, der den Menschen möglich?, fragt ein 1821/22 geschriebenes Paralipomenon. Die als entlehnt gekennzeichnete Antwort lautet: «Die intuitive Erkenntnis der Wahrheit.» Und Schopenhauer fügt hinzu: Die Richtigkeit der Antwort leidet nicht den mindesten Zweifel. Sein Gewährsmann ist offenbar Spinoza, Eth. V prop. 27: Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur. — In der unmittelbar anschauenden Vernunft der nachkantischen «intellektuellen Anschauung» verkennt Schopenhauer das verwandte Wesen so sehr, dass er z. B. sagen kann, der 6. Sinn der Fledermäuse sei ihm gerade so fremd, wie dergleichen jetzt entdeckte unmittelbare Wahrnehmungen, Anschauungen, Ahndungen der Vernunft (1819, S. 705, Gr. I 660). Auf einem andern Blatt steht eine spätere Aeusserung: «Fichte und Schelling stecken in mir (sic!), aber» — weise einschränkend — «ich nicht in ihnen, d. h. das

wenige Wahre, was in ihren Lehren liegt, ist in dem, was ich gesagt habe, mitenthalten.» (Gr. N. IV, § 646, 1832 37). — Da die Ideen zum Ding an sich ins Verhältnis gesetzt werden, so darf man den Inhalt des dritten Buches im wesentlichen mit den Worten, die Kuno Fischer auf das ganze System anwendet, Synthese zwischen Platon und Kant nennen, ohne Schelling und Goethe darüber zu vergessen. Spinoza tritt hier fast völlig zurück. —

Beifügen darf ich hier, dass Plato in einer Hinsicht einen ähnlichen Tadel erhält, wie Spinoza (Gr. V 287): Mit Plato trifft Schopenhauer «zwar insofern zusammen, als auch er in seiner sogen. Seele einen sterblichen und einen unsterblichen Teil» unterscheidet; allein Plato tritt in diametralen Gegensatz zu Schopenhauer und «mit der Wahrheit, indem er nach der Weise aller ihm vorhergängigen Philosophen den Intellekt für den unsterblichen, den Willen hingegen für den sterblichen Teil hält». Die deutlichste Wendung gegen Spinoza in ähnlichem Sinne findet sich Gr. IV 25. Spinoza hat fälschlich den Willen zu einem modus cogitandi gemacht, ja mit dem Urteil identifiziert, daher er auch schreibt: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Wir werden indessen voluntaristische Züge in der Ethik Spinozas bei unserer Betrachtung des vierten Buchs beachten. —

C) Schopenhauers Ethik im Zusammenhang mit seiner Metaphysik: Das vierte Buch des Hauptwerks.

Konnten wir ein Mitwirken Spinozas bei dem Werden der Schopenhauerschen Verbindung von Metaphysik und Aesthetik kaum bemerken, so bietet das vierte Buch, so bietet Schopenhauers Verbindung von Metaphysik und Ethik einige Anhaltspunkte mehr, die

auf Spinoza hinweisen. Schon ganz äusserlich tritt ein Unterschied zwischen dem dritten und vierten Buch hervor. Im dritten Buch haben wir lediglich den Hinweis auf das Concipere sub specie aeternitatis und später auf die cognitio intuitiva; im vierten Buch (1819 S. 387—590) finden sich fünf Erwähnungen Spinozas und seiner Gedanken, die später noch um zwei (vgl. 1819 S. 419/20 zu Gr. I 381, 1819 S. 541/2 zu Gr. I 483) und ausserdem um einzelne Zusätze vermehrt werden. Freilich auf das ganze gesehen, erscheint das vierte Buch sozusagen als ein indisches Buch, wie das dritte als ein hellenisches Buch. Der Wille zum Leben, der 1819 S. 393 eingeführt wird, ist ein Wort von indischem Klang. Und von der Bejahung und der Verneinung des Willens zum Leben handelt das ganze Buch. «Durst nach Dasein» heisst das indische Wort, das Schopenhauer, so viel ich sehe, als Formel noch nicht kannte. Aber unter anderem Namen wie «Sansara» kannte er die Sache. So macht er auch sehr bald nach der Einführung des Willens zum Leben auf die weiseste aller Mythologien, auf die indische Mythologie, aufmerksam: 1819, S. 394. Uebersehen wir die Spinozastellen im vierten Buch, so fällt besonders der Hinweis auf den herrlichen Eingang zur Abhandlung de emendatione als das wirksamste Schopenhauer bekannt gewordene Besänftigungsmittel des Sturmes der Leidenschaften auf. Auf die Verwandtschaft der Geister, die sich hier offenbart, wiesen wir schon hin. Jetzt verdeutlichen wir uns diese Verwandtschaft noch etwas mehr. Gr. I 513: Erkenntnis ist es, die Einsicht ist es, auf der bei Schopenhauer, wie bei Spinoza, wie in der indischen Philosophie, wie bei Sokrates und Platon, in der Ethik der Stoa, das sittliche Handeln beruht. Vera virtus nihil alind (est), quam ex solo Rationis ductu vivere — sagt Spinoza im scholium I zur prop. XXXVII des 4. Teils

der Ethik. Es gilt, dem natürlichen Drang der Affekte nicht nachzugeben, sie einzuschränken und zu mässigen (coërcere et moderare, Eth. V praef.) — den in Allem treibenden und strebenden Willen zum Leben zu verneinen, sagt Schopenhauer. In den Aphorismen zur Lebensweisheit, wo Schopenhauer Spinoza zwar nicht ausdrücklich nennt, wohl aber z. B. Descartes (Gr. IV 375) in derselben Hinsicht, in der er auch Spinoza nennen konnte, hat Schopenhauer sein Lebensideal skizziert: es ist das Leben des innerlich Reichen (S. 370), die stille, unangefochtene Einsamkeit des grossen Geistes (S. 371), das gedankenreiche, durchweg belebte und bedeutsame Dasein des mit überwiegenden Geisteskräften ausgestatteten Menschen, der neben seinem persönlichen Leben noch ein zweites, ein intellektuelles Leben führt, welches ihm allmählich zum eigentlichen Zweck wird (S. 379, 380): Worte, die man ohne weiteres auf Spinozas Leben anwenden kann, und eine Art zu denken, die auch an der seinen sich gebildet hat. Freilich gehen die Wege Schopenhauers und Spinozas wieder auseinander. Schopenhauer wandelt auf indischem Weg zur Verneinung, zum Nichts, Spinoza zur Unsterblichkeit (des Weisen): Der amor dei intellectualis wird von der Zerstörung des Körpers nicht getroffen (Eth. V. prop. 23, 33), vom Toren ist ein geringerer Teil unsterblich als vom Weisen (Eth. V. prop. 39). Beide kommen aber dem religiösen Mystizismus nahe, Spinoza in der intellektuellen Liebe zu Gott, und Schopenhauer, wenn er versteht, wie die Kirche die asketische Tat der Selbstaufhebung des Willens als Gnadenwirkung und Wiedergeburt bezeichnen konnte. (1819, S. 580, 581.) Auch Fichte beschrieb in der «Anweisung zum seeligen Leben» den intellektuell-moralischen Läuterungsprozess als Wiedergeburt. So bleibt Schopenhauer auf alten Bahnen, wenn er in s e i n e r Weise

dem neutestamentlichen Wort (παλιγγενεσία) einen Inhalt geben zu können meint. — Auf den Standpunkt der Erhabenheit über den Tod «könnte auch wohl die Philosophie des Bruno und des Spinoza . . . führen» (1819, S. 407). Im ethisch so gefassten Ziel weiss sich Schopenhauer mit Spinoza eins, ebenso mit Bruno, welch letzterer ja auch für das ἓν καὶ πᾶν in Betracht kommt. Bruno und Spinoza würdigt Schopenhauer ausserdem 1819 in der Anmerkung S. 600 und zum Teil im Anschluss daran in seiner Vorlesung: Gr. N. II 48—50. Wir betonten, der Wille zum Leben sei ein Wort von indischem Klang und müssen daran auch festhalten, wenn wir uns erinnern, dass bei Spinoza das Streben nach Selbsterhaltung die Grundlage der Tugend ist; vgl. besonders Eth. IV prop. 21 u. 22. Prop. 21 lautet: Nemo potest cupere beatum esse bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et vivere, hoc est, actu existere. Denn in den hiermit bezeichneten voluntaristischen Zügen der Tugendlehre Spinozas liegt zugleich ein diametraler Gegensatz zu den grundlegenden ethischen Gedanken Schopenhauers vor und zwar in doppeltem Sinn. Zunächst ist es Schopenhauer ganz und gar unmöglich, den richtig verstandenen Egoismus als Moralprinzip aufzustellen. Ihm ist der Egoismus die erste und hauptsächlichste Macht, welche die wahre moralische Triebfeder zu bekämpfen hat (Gr. III 580). Ihn erinnert die «erschreckliche Heerschau der antimoralischen (d. h. der egoistischen) Potenzen» «an die der Fürsten der Finsternis im Pandämonium bei Milton» (Gr. III 582). Egoistisch und ohne moralischen Wert ist ein und dasselbe (Gr. III 588). Und so setzt er in dem Beispiel von Kajus und Titus sein Mitleid als die echte moralische Triebfeder allen anderen Begründungen der sittlichen Handlung entgegen: der religiösen, der Kants und Fichtes

wie der der englischen Moralphilosophen Wollastone, Hutcheson, Adam Smith, der Christian Wolfs und zuletzt auch der Spinozas Anschauung entsprechenden: «Homini nihil utilius homine: ergo hominem interimere nolui» (Gr. III 612, 613). Die Begründung, die Schopenhauer der Ethik gegeben hat, lässt ihn unter den Schulphilosophen ohne Vorgänger; ja, sie ist, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser, paradox, indem manche von ihnen, z. B. die Stoiker, Spinoza (Eth. IV prop. 50) und Kant das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln (Gr. III 627/8). Seine Begründung hat indessen die Autorität «des grössten Moralisten der ganzen neueren Zeit» für sich: das ist ohne Zweifel — Schopenhauer rühmt etwas reichlich — J. J. Rousseau (a. gl. O.) und auch die Lessings (Gr. III 630). Charakteristisch für Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza ist es allerdings, dass er in einem Zusatz zum Hauptwerk (vgl. 1819 S. 542 u. Gr. I 483), auf den wir schon aufmerksam wurden, eine Aeusserung Spinozas in der Ethik (Eth. III pr. 27, cor. 3 schol.) ausfindig gemacht, in der auch bei Spinoza in anderm Zusammenhang das Mitleid auf eine gewisse Weise anerkannt wird: «benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta». — Die gedachten voluntaristischen Züge in Spinozas Tugendlehre stehen ausserdem in direktem Gegensatz zu Schopenhauers Verneinung des Willens, zu seinem asketischen Pessimismus; ein Gegensatz, der freilich durch die tiefgehende Uebereinstimmung in der Lebensweisheit, die den Sturm der Leidenschaften bezwingt, gemildert wird.

Einer Meinung sind Schopenhauer und Spinoza in der Leugnung der Willensfreiheit, worauf die Stelle 1819 S. 429 führt. In seiner Schrift über die Freiheit des Willens hat denn auch Schopenhauer mit reichlicher Zitierung aus der Ethik auf Spinoza als seinen Vor-

gänger, natürlich unter vielen andern, unter denen Kant sachlich oben ansteht, hingewiesen; vgl. Gr. III 455, 456, III 451; Gr. N. IV 482. Schopenhauers intelligible Aseität ist ja bekanntermassen Kantisch; vgl. Gr. III 475—477. Dass die Aseität der Sache nach der causa sui Spinozas verwandt ist (man vgl. z. B. Gr. IV, S. 81, 82), ändert an diesem historischen Urteil natürlich nichts. (Zur Parallele von Ernst Clemens, S. 26/27). — Bietet das 4. Buch auch einige Anhaltspunkte mehr zur Feststellung eines positiven Verhältnisses Schopenhauers zu Spinoza als das dritte, so kann doch niemand von einem wesentlichen Einfluss speziell Spinozas reden wollen.

D) Schopenhauers Stellung zur Religion.

Wir erinnern uns, wie früh die laut und deutlich aus der Welt sprechende Wahrheit die Schopenhauer eingeprägten jüdischen Dogmen überwand, wie er in der Welt nicht eines gütigen Gottes, sondern eines Teufels Werk zu erkennen meinte. Wir sehen weiter, wie der Zweifel den jungen Denker nicht hindert, die Religion in gewissem Sinn zu achten. «Religion, Werk des Genies, war allen Zeiten und Völkern gegeben: ihr Heil» (1812, Gr. N IV, § 4). Das genannte Paralipomenon zeigt Schopenhauer betreffs der Religion in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Schelling: «Kant zeigt jene Wahrheiten als vom Verstand weder zu erreichen noch zu widerlegen. Fichte und Schelling treten den für unmündig erklärten Verstand mit Füssen, sie sehen, dass das Göttliche dem Menschen nur durch andere Fähigkeiten zugänglich ist: sprechen also Offenbarung ohne Gründe, aus Anschauung, und achten es nicht, dass ihre Lehre den Grundgesetzen des Verstandes widerspricht. Philosophie soll aber das Göttliche, das über allen Verstand der Menschen sich offenbart,

im Verstand als einem dauernden Behälter in der Zeit niederlegen, ihn achtend und seine Gesetze schonend. Die Dogmatiker suchten durch ihn. Wir wollen für ihn suchen.» Randglossen zu Schleiermachers Kolleg über Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums (Gr. VI 183 84) aus demselben Jahre 1812 prägen scharfe Worte über das Verhältnis von Philosophie und Religion. Es heisst da z. B.: «Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: Er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.» Dem entspricht die spätere Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie, wie Schopenhauer sie mehrfach formuliert und ausgesprochen hat. Es gibt zwei Arten Metaphysik: Die eine hat ihre Beglaubigung in sich, die andere ausser sich; Gr. II 189. Die eine hat die Verpflichtung, in allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein; denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. «Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu sein. (Gr. II 192, vgl. das Kap.: Ueber Religion in den Parerga und Paralipomena, Gr. V 338 ff.). — Diese Stellungnahme Schopenhauers ergibt sich zunächst aus seiner eigenen auf das Erkennen gerichteten Anlage. Wir übersehen nicht, dass Kant, zu dem sich Schopenhauer in jenem Paralipomenon gleichfalls in Gegensatz setzt, wenn auch freilich in einen andern als zu Fichte und Schelling, in der von Schopenhauer viel zitierten und hochgeschätzten «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (S. 41) Metaphysik der Sitten als reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntnis und populäre, praktische Philosophie unterscheidet. Wir erinnern uns daran,

dass Schopenhauer noch im Zeitalter Friedrichs des Grossen geboren wurde, an die Stellung seiner Eltern zur Religion, an Schopenhauers persönliche Berührung mit Faust-Goethe; dann aber dürfen wir darauf hinweisen, dass auch Spinozas theologisch-politischer Traktat Schopenhauer in der eingeschlagenen Richtung seines Urteils über die Religion bestärken konnte, im allgemeinen durch die ganze Art der Vernunftkritik an der Offenbarung, und besonders durch Ausführungen, wie wir sie in der Uebersetzung von Stern S. 126/7, S. 146/7 und S. 272/3 z. B. lesen: Für das Verständnis der grossen Masse darf man nicht philosophisch-gelehrt schreiben, sondern muss rationes suas et rerum docendarum definitiones ad captum plebis . . . maxime accomodare . . . (bei van Vloten und Land, Bd. II, S. 19 o.). Als Volksbuch gibt darum die Bibel keinen klaren Begriff auch von den spekulativen Lehren, die sie enthält, ist indessen doch geeignet, die Menschen soweit zu belehren, als erforderlich ist, um ihren Herzen Gehorsam und Demut einzuprägen; u. s. f.

Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann Schopenhauer nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind; «sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind»: d. h. nur danach bestimmen, welche Antwort sie auf die Frage geben, die das Vertrauen des 17jährigen auf die eingeprägten jüdischen Dogmen erschütterte. Und hier tritt nun Schopenhauer bei seiner pessimistischen Denkweise in Gegensatz zu Spinoza, dessen Pantheismus sich ihm als Optimismus auf die Seite der der Philosophie am wenigsten sich nähernden optimistischen Religionen stellt, während er der indischen Religion, dem «Buddhaismus» vor den anderen Religionen den Vorzug gibt, wenn er die Resultate seiner Philosophie zum

Maßstab der Wahrheit nimmt. (Vgl. das Kap.: Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen.) Auch Spinoza ordnet er so dem Gegensatz unter, den er in dem «A. u. N. T.» überschriebenen § 179 des Kapitels: «Ueber Religion» (Gr. V 397) kurz so formuliert: Das Judentum hat zum Grundcharakter Realismus und Optimismus . . .; Brahmanismus und Buddhaismus haben im Gegenteil zum Grundcharakter Idealismus und Pessimismus, «da sie der Welt nur eine traumartige Existenz zugestehen und das Leben als Folge unserer Schuld betrachten» (Gr. V 397). — Hat dieser wesentlich auf Optimismus und Pessimismus sich gründende Gegensatz zwischen Spinoza und Schopenhauer sich immer schärfer gestaltet (an v. Quandt schrieb Schopenhauer z. B. am 28. Januar 1849: «Pantheismus und Optimismus passen zu meiner Sache wie Schweinskarbonade zur Judenhochzeit»; bei Scheman, S 225), so dürfen wir nicht übersehen, dass gerade ein frühes Paralipomenon (aus dem Jahre 1814!) in anderer Hinsicht die Theisten von den Atheisten, Spinozisten, Fatalisten unterscheidet. (Gr. N. IV, § 381): Jene setzen ein willkürliches, diese ein natürliches Prinzip der Welt; jene lassen sie aus einem Willen, diese aus einer Ursache entstehen. «Eine Ursache wirkt mit Notwendigkeit, ein Wille mit Freiheit . . .» Wenn Spinoza dennoch den Namen Deus beibehielt, so war Schopenhauer 1815 (im § 53 der neuen Paralipomena zur Geschichte der Philosophie, Gr. N. IV 57) demgegenüber noch bereit, die Ungunst der Zeit in Rechnung zu bringen. Später wirft er ihm vor, er sei «absichtlich bemüht, ein durchgängiges Mésentendu in seinem Werk zu unterhalten.» (Gr. N. IV, § 57, 1832/7, vgl. § 58 u. Gr. IV. 91.) — Wir haben bei der Erörterung des 4 Buchs bereits beachtet, wie beide Philosophen dem religiösen Glauben und Mystizismus sich nähern Schopenhauer seinerseits ist sich

dieser Annäherung auch sehr wohl bewusst gewesen. Ein Paralipomenon aus späterer Zeit (Gr. N. IV, § 449) sagt darüber: «Buddha, Eckhard und ich lehren im wesentlichen dasselbe, Eckhard in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhaismus liegen dieselben Gedanken, unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Klarheit» (vgl. § 449 a.). Auch Jesus fühlt Schopenhauer sich verwandt: «Mir ist unter den Menschen fast immer, wie dem Jesus von Nazareth es war, als er die Jünger aufrief, die immer alle schliefen» (Nb. 1816!). Aehnlich hat Nietzsche im Zarathustra gesagt: «O meine Brüder, den guten und gerechten sah Einer einmal ins Herz, der da sprach: Es sind die Pharisäer. Aber man verstand ihn nicht... Der zweite aber (er meint sich selber), der ihr Land entdeckte..., das war, der da fragte: Wen hassen sie am meisten? Den Schaffenden hassen sie am meisten» u. s. f. (im 26. Abschnitt des Kapitels: Von alten und neuen Tafeln). Dem moralischen Charakter Jesu wie dem moralischen Gehalt des Christentums kann in der Tat keine ernst zu nehmende Philosophie sich entziehen. Und hierin steht Schopenhauer zuletzt doch auf einem Boden mit dem aus der Judengemeinde verbannten, ohne Uebertritt christlichen Sektierern (in Rhynsburg) sich anschliessenden Spinoza wie mit seinen viel geschmähten Philosophieprofessoren.

E) Schopenhauers Stellung zu Staat und Politik.

Werfen wir einen letzten Blick auf Schopenhauers Stellung zu Staat und Politik, so befinden wir uns in der Peripherie der Schopenhauerschen Interessen, und dementsprechend ist über ein hier statthabendes Ver-

haltnis zu Spinoza nicht viel zu sagen. Das Hauptwerk in der Urform nennt zunächst unter den wichtigsten Leistungen der menschlichen Vernunft «das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende die Zivilisation, den Staat» (S. 54 unten). Den Ursprung des Staates leitet Schopenhauer (1819, S 494/5) wie schon Plato in der Republik aus der Einsicht der allen Individuen gemeinsamen Vernunft ab, die als bestes und einziges Mittel, das bei uneingeschränktem Walten und Schalten des Egoismus über alle verbreitete Leiden zu mindern wie es möglichst gleichförmig zu verteilen, den Staatsvertrag oder das Gesetz erkennt. Er wendet sich S. 497 gegen die Rechtslehre Kants, der aus seinem kategorischen Imperativ die Errichtung des Staats als eine rein moralische Pflicht sehr fälschlich ableitet. Mit hierdurch ist in der neuesten Zeit der Irrtum veranlasst, als ob der Staat eine Anstalt zur Beförderung der Moralität sei und demnach gegen den Egoismus gerichtet (vgl 1814, Gr. N. IV, § 254). Umgekehrt ist der Staat gerade aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenden, . . . durch Aufsummierung gemeinschaftlichen Egoismus aller entsprungen, also nicht gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachteiligen Folgen des uneingeschränkten Egoismus gerichtet. «Diesen Ursprung und Zweck des Staats hat schon Hobbes ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt.» Im Anschluss an diese Auffassung definiert Schopenhauer (Gr. II 700, vgl. III 579) den Staat als eine Schutzanstalt, «notwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist, und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit andern abzuwehren vermag». Erst an dieser Stelle tritt eine Auseinandersetzung auch mit Spinoza in der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Recht hervor: «Die, welche mit Spinoza

leugnen, dass es ausser dem Staat ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte.» Diese Kritik braucht man nicht wie Rappaport (S. 109 f.) aus einem Missverstehen Spinozas von Seiten Schopenhauers abzuleiten, sondern sehr einfach daraus, dass Recht hier und Recht da verschiedene Begriffe sind. Spinozas «Recht» ist dasjenige des Staates, dessen Uebertretung bestraft wird — und ausserhalb des Staates wird nicht gestraft —, Schopenhauers «Recht» ist, allgemeiner gedacht, Inbegriff alles dessen, was nicht Unrecht ist, das Gegenteil aller Verletzung. (Gr. III 599), und dieses Recht ist auch «Recht», wenn es nicht wie im Staat dem Schutz einer gemeinschaftlichen Ordnung unterstellt ist. — Spinozas allgemeine Fassung des Rechtsbegriffes: Unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet (tract. pol. c. 2, § 8, vgl. Eth. IV, prop. 37. schol. 1) — hat Schopenhauer an zwei Stellen bekämpft: Gr. V 249 und II 760 Anm. «Die Anleitung zu diesem Rechtsbegriff scheint Hobbes Spinoza gegeben zu haben» (V 249). Die historische Bemerkung Schopenhauers ist richtig; die Kritik übersieht, dass Spinozas allgemeine Fassung des Rechtsbegriffs in doppelter Hinsicht zu erläutern ist: einmal im Blick auf den natürlichen Zustand und dann in Bezug auf den Staat. Das Naturrecht, nach welchem jeder soviel Recht als Macht hat, erkennt Spinoza als nutzlos. Um sicher und angenehm zu leben, müssen die Menschen sich notwendig vereinigen und so bewirken, «ut ius, quod unusquisque ex Natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi et appetitu uniuscuiusque, sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur;» vgl. v. Vloten und Land, Bd. II, S. 123. Nach dieser Uebertragung der Macht auf den Staat hat der Einzelne nur soviel Recht, als ihm der Staat lässt. Wer demnach wie Schopenhauer (Gr. V 249) behauptet, das

Faustrecht sei geradezu der Rechtsbegriff des Spinoza, kritisiert etwas sehr summarisch. Ausserdem ist natürlich Spinozas ebenfalls an Hobbes anknüpfende Anschauung vom Ursprung des Staates der Schopenhauers wesentlich homogen. — Das erste Kapitel aus Hobbes Schrift de cive, welches das bellum omnium contra omnes trefflich schildert, nennt Schopenhauer 1819, S. 479, vgl. S. 492, das 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus Spinozas erst im zweiten Band des Hauptwerks Gr. II S. 760 und in den Parerga und Paralipomena Gr. IV S. 92. Hierin werden wir (vgl. zu Gr. II 700) ein sicheres Zeichen dafür sehen dürfen, dass Hobbes derjenige ist, dessen Anschauung vom Staat Schopenhauer früh kennen gelernt hat; was Spinoza anlangt, so handelt es sich hier nur um eine spätere Stellungnahme. Als Schopenhauer sich bei der Vorarbeit zum Hauptwerk (1819) mit Hobbes beschäftigte, war die Randglosse zum Tract. theol. pol. Kap. 16, die von Brockdorff I 63 zitiert, noch nicht da. — Während Spinoza im theologisch-politischen Traktat die Demokratie, in dem späteren, übrigens von Schopenhauer nie zitierten «politischen Traktat» die Aristokratie als Staatsform bevorzugt, spricht Schopenhauer (in einem Zusatz zu 1819) vom Vorzug der erblichen Monarchie; vgl. Gr. II 701, V 262 f. Hier gehen die Gedanken des in den Niederlanden lebenden Spinoza und des «Frankfurter Philosophen» verschiedene Wege. —

Der Schwerpunkt unserer systematischen Untersuchung fiel entsprechend dem philosophischen Habitus Schopenhauers in die Erörterung des 1. und 2. Buchs des Hauptwerks, in die Erörterung von Schopenhauers

Erkenntnistheorie und Metaphysik in ihrem genetischen Zusammenhang. Hauptsächlich durch diesen Teil der Arbeit im Anschluss an die grundlegende biographisch-historische Untersuchung wollte ich feststellen, in welchem Sinn man von einem «Spinozismus Schopenhauers» reden darf, ohne Spinozas Einfluss auf Schopenhauer zu überschätzen. —

Eine Reihe von Vorarbeiten wurde m. E. der historischen Aufgabe nicht gerecht, am wenigsten die, welche eine Vergleichung der beiden Systeme als hinreichende Grundlage für ein weitgehendes, seiner selbst sicheres, geschichtliches Urteil ansehen zu können meinten. Eine lediglich auf den Vergleich der Systeme gestellte Untersuchung beweist für den historischen Zusammenhang gar nichts; gleiche oder ähnliche Gedanken entstehen auch ohne irgend welche Beeinflussung durch einen früheren Denker bei ähnlichem Interesse, ähnlichem Charakter, ähnlichen Lebenserfahrungen. Eine «Parallele» in der Sache allein kann nicht mehr als dazu auffordern, das historische Verhältnis der betreffenden Philosophen zueinander zu prüfen. Als wirklich geprüft darf eine solche Frage erst bezeichnet werden, wenn eine biographische Spezialuntersuchung die sachliche Untersuchung fundiert. Ohne den Nachweis der Beschäftigung mit dem Vorgänger und zwar in der Entwicklungszeit des Denkens, schwebt die «Parallele» vollständig in der Luft und entscheidet nichts. Lässt die «Parallele» einen Einfluss vermuten, und wird der Einfluss durch die biographische Spezialuntersuchung historisch gesichert, so kann auf der andern Seite das auf diese Weise gewonnene Ergebnis nicht darum angezweifelt werden, weil der Philosoph den Vorgänger nicht selbst unter seinen Lehrern nennt. Gewiss ist die Rechenschaft, die ein Denker sich selbst über das Werden seiner Gedanken gibt, von grossem

historischen Wert; aber neben dem Philosophen selbst bewusster Abhängigkeit ist mit ziemlicher Sicherheit Raum für ihm selbst unbewusste Einflüsse. Immer und naturgemäss der beste Kenner und Verteidiger der eigenen Gedanken der Sache nach, ist jeder nicht immer — ebenso naturgemäss — der beste Kenner der eigenen Gedanken hinsichtlich ihres Werdens. Namentlich ein starkes metaphysisches Interesse mindert gern das Interesse an der Geschichte überhaupt und dementsprechend auch an der Geschichte des eigenen Denkens. Dass Schopenhauer Gelegenheit gibt, diese Beobachtung zu machen, brauche ich kaum zu sagen. Und so sind wir, falls die biographische Spezialuntersuchung nebst dem Vergleich der Systeme dazu anleitet, berechtigt, einen unbewussten Einfluss mit grösster Wahrscheinlichkeit zu behaupten. Wiewohl eine Untersuchung wie die vorliegende nicht alle Namen nennen und alle Gedankengänge heranziehen kann, die zu der geistigen Welt gerechnet werden müssen, in welcher der junge Denker heranreifte, habe ich doch versucht, einen naheliegenden Fehler zu vermeiden: eine einseitige Ueberschätzung des Einflusses, dem die jeweilige Spezialuntersuchung nachspürt. Nie darf man die übrige Welt der Gedanken, in der der junge Denker heimisch ist, vergessen, um einen Einfluss als den bedeutendsten hinzustellen. Schliesslich ist ein Weltbild nicht bloss abstrakt gedacht, sondern und oft zuvor gefühltes, geahntes und erlebtes Weltbild, darum Vorsicht geboten mit der Ableitung aus der Studierstube.

Auch das ist noch hervorzuheben, dass sachlich interessierte Darstellungen der Weltanschauung eines Philosophen durch ihre Ausdrucksweisen nicht selten eine Gefahr für das historische Verständnis bilden. So liest man — ein Beispiel für viele — in einem Aufsatz über Schopenhauers Monismus von Otto Weiss (Der

Monismus, II. Bd , 1908, S. 60 f.): «Damit ging Schopenhauer über die abstrakte Einheitslehre des Buddhismus ebenso wie über den subjektiven Idealismus Fichtes hinaus» (S. 68.); ähnlich schrieb Rudolf Lehmann (1894, S. 96): «in den entscheidenden Entwicklungsjahren» (also sogar in einem Satz von historischer Absicht) «Schüler Goethes, Hörer Fichtes»; vgl. S. 27. Otto Weiss äussert weiter: «Zwar vertrat Schopenhauer den abstrakten Monismus seiner positiven Seite nach nie mit der Strenge der brahmanischen Philosophie, davor bewahrte ihn doch seine Abneigung gegen reines Denken»... «In der negativen Seite, der Leugnung der Realität aller Vielheit jedoch, schloss er sich ganz dem indischen Denken an.» Ich erinnere an den S. 37 f. erörterten Durchgang von der platonischen Vielheit der Dinge an sich zum einen Ding an sich; er fällt in das Jahr 1814. Im Jahre 1815 ist der Wille bereits das ἓν καὶ πᾶν, die Vielheit der Dinge an sich gefallen, und Zeugnis dessen gibt gerade ein Spinoza gewidmetes Paralipomonon, der bereits erörterte § 55 im 4. Bd. der Ausgabe des Nachlasses von Grisebach (Bogen a, a, a, a. Dresden 1815), in dem der Wille als natura naturans bezeichnet wird. Dann ist, wie ich schon gegenüber von Brockdorff betont habe, eine methaphysisch und eine ethisch interessierte Leugnung der Vielheit zu unterscheiden. Die eine vollzieht Schopenhauer ohne jede Mithilfe der indischen Philosophie, bei der andern freut er sich der Uebereinstimmung mit ihr. Die tiefste Wurzel der ethisch interessierten Leugnung der Vielheit und zugleich die s p ä t e r e Freude am Zusammengehen mit der indischen Lehre zeigen die schon in anderem Zusammenhang beachteten Worte: «In meinem 17. Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte.»

(Gr. N. IV, § 656.) § 238 a. gl. O (1821–22) gründet Schopenhauer die Unterscheidung zwischen den beiden Erkenntnisweisen nach dem principio individuationis und so möchte er die andere nennen — der nach dem tat twam asi «drittens» auf die an ihm selbst gemachte Wahrnehmung, dass er zu einer Zeit auf alle Wesen mit herzlichem Mitleid blickt, zur anderen Zeit mit der grössten Gleichgültigkeit. Was wir von der tiefsten Wurzel der ethisch interessierten Leugnung der Vielheit sagten, bestätigt sich hier. — Soviel zu dem Satz von Weiss: «In der negativen Seite, der Leugnung der Realität aller Vielheit jedoch, schloss er sich ganz dem indischen Denken an.» Ich wollte nur zeigen, wie wenig ratsam es ist, dergleichen Wendungen einer sachlich interessierten Untersuchung ohne weiteres historischen Sinn beizulegen Otto Weiss spricht übrigens von einem «psychophysischen Monismus» mit Bezug auf Schopenhauer (S. 71); diesen Namen sollte man für Spinozas Monismus oder irgendwie spinozistisch gedachten Monismus reservieren; Schopenhauers Monismus ist, weil er auf Kantischer Grundlage ruht, eben nicht psychophysischer, sondern Willensmonismus: cogitatio und extensio, Wille und Vorstellung lassen sich nicht auf eine Gleichung bringen.*)

*) Ausserdem — das darf ich im Vorbeigehen bemerken — macht Otto Weiss Spinoza einen seltsamen Vorwurf. Er benutzt den bekannten Satz: omnis determinatio est negatio — «jede Bestimmung ist eine Einschränkung» –, um gegen Spinozas Lehre von den unendlich vielen Attributen einzuwenden (S. 64 oben): «eine unendliche Anzahl von Bestimmungen hätte eine unendliche Einschränkung bedeuten müssen». Spinozas substantia constat «infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit». Der Einfall, Attribut und determinatio zu identifizieren, ist demnach als verfehlt zu bezeichnen.

Fasse ich nunmehr die wichtigsten Resultate meiner Arbeit kurz zusammen, so sind es folgende. Die biographische Spezialuntersuchung hat gezeigt, dass Spinozastudien Schopenhauers in den «entscheidenden Entwicklungsjahren» bezeugt sind, welche der sachlichen Untersuchung das erforderliche Fundament geben. Die sachliche Untersuchung fand eine starke Mitwirkung spinozistischer Denkweise bei der Begründung des Willens als des Ansich der Erscheinung. Gesetz der Erscheinung ist der Satz vom Grunde; der Wille in seinem Verhältnis zum Leib untersteht ihm nicht; also ist er Ding an sich. Schopenhauers Ideen und Spinozas unendliche modi liessen sich nicht in eine «Parallele» zwingen. Wohl aber erwies sich das reine, willenlose, schmerzlose, zeitlose Subjekt der Erkenntnis als mit der cognitio tertii generis sive intuitiva zusammenhängend. Die Ethik zeigte die Verwandtschaft der Geister in dem gemeinsamen Ideal eines intellektuellen Lebens, der Herrschaft über die Affekte, der Erhabenheit über den Tod, in der Annäherung an den religiösen Mystizismus, in der Leugnung der Willensfreiheit. In der früh eingeschlagenen Richtung seines Urteils über die Religion konnte Spinozas theologisch-politischer Traktat Schopenhauer bestärken. Mit Rücksicht auf die Fragen nach Staat, Recht und Politik trat nur eine spätere Stellungnahme Schopenhauers zu einschlägigen Ausführungen Spinozas hervor. —

Auf das Ganze gesehen, wird Spinoza doch zu denen zu rechnen sein, die bei dem Werden des Schopenhauerschen Denkens eine nicht geringe Rolle spielen; freilich, Kants Bedeutung für Schopenhauer erreicht keiner der Gedachten. —

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Wilhelm Feyerabend, bin als Sohn des (verstorbenen) Oberlehrers Friedrich Wilhelm Feyerabend am 21. Mai 1884 zu Elberfeld geboren, evangelischer Konfession. Nach Besuch der Vorschule und des städtischen Gymnasiums zu Elberfeld bestand ich das Abiturientenexamen im Herbst 1902. Ich studierte evangelische Theologie Herbst 1902 – 04 in Tübingen, Herbst 1904 bis Ostern 1905 in Berlin, Ostern 1905 bis Herbst 1906 in Bonn. Im Herbst 1906 bestand ich vor dem Königlichen Konsistorium der Rheinprovinz die Prüfung pro licentia concionandi. Herbst 1906—07 genügte ich meiner militärischen Dienstpflicht. Von Herbst 1907 - 09 studierte ich in Bonn Religion, Hebräisch, Philosophie, Deutsch und Geschichte. Am 12. Februar 1910 bestand ich die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen, das Rigorosum am 13. Juli 1910.

Während meiner Studienzeit besuchte ich Vorlesungen und Uebungen bei den Professoren: Ed. König, Külpe, Erdmann, Herbertz, Litzmann, Wilmanns, von Bezold, Grafe, Sell, Sieffert, Sachsse, Gunkel, Harnack, Kaftan, Simons, Holl, Schlatter, K. Müller, Häring, Grill, von Sigwart (†).

Die Anregung zu meiner Arbeit über «Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza» verdanke ich Herrn Geheimrat Prof. Dr. Erdmann. Für freundliche Förderung bin ich seinem Nachfolger in Bonn, Herrn Prof. Dr. Külpe, besonders dankbar.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POC

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRA

Feyerabend, Wilhelm
Schopenhauers Verhal
zu Spinoza